كبرى على الجلالين

٤٤٦

رب يسر ولا تعسر بسم الله الرحمن الرحيم رب تمم بالخير

الحمد لله على ما هدانا الى سبيل الصواب وارشدنا الى الحق بالسنة والكتاب والصلوة والسلام
على محمد الهادي لاولي الالباب وعلى آله وصحبه خير الآل وخير الاصحاب وبعد فان علم الكلام
اشرف العلوم وارقيها وافضل المعارف واسنيها وقد صنف فيه الاعلام مزارا فاضل من
الاوائل والاوائل واني كنت صرفت جل همتي في عنفوان الشباب في فنون العقلية والنقلية
لحسن المآب وحررت ما يتعلق بفني المنطق والاداب وانتهى العزائم اوسط الشيب ملازما
فكرهت ان تكون الالات المهيئات مجردة عن الاثر بحيث تكون خلاقا بالاثر ودارقي
حلدي ان اكتب بعض ما يتعلق بعلم الكلام حسبما يساعد حاطة فتري تحقيق المرام فلما اتفق لي
الشروع في تعليم شرح العقائد العضدية للمولى المحقق جلال الدين الدواني الباحث في المباحث
العقلية والكلامية قصدت ان اجمع ما يتعلق به من كلام الاكابر وما لي في انشائه للمكرر الفائدة
تذكرة للاحباب وتكملة لانكار الطلاب والمرجو من الاخوان الاطلاع ولان ينظروا اليه بعين الرضا
وعن الرضا عن كل عيب كليلة ولكن عين السخط تبدي المساوئا يلتو كلا على بادي السبيل
وهو نعم المولى ونعم الوكيل قوله يا من وفقنا لذكره تعالى في البسملة موصوفا بالرحمة البالغة في الدارين
وجد من نفسه متحركا قويا مرجحا للاقبال عليه فانشقت وتادى في مقام الحمد وقال يا من وفقنا
للتحقيق والتوفيق والعصمة المذكورة من اعاظم الاوصاف الجميلة الاختيارية فذكر بها حمده
باعتبار انها وصف بالجميل وحمد عليه باعتبار كونها جميلا اختياريا والنداء الدال
على انشاء هذه يفيد ان عبارته التي هي الحمد والصلوة او الشروع في التاليف لمن العلم الجليل كانت
بطريق الاحسان المشار اليه في الحديث النبوي القائل بان الاحسان ان تعبد الله كانك
تراه فان لم تكن تراه فانه يراك الحديث سواء كان كلمة يا للبعيد لتنزيله على كمال البعد لان
مرتبتي الاولوهية والعبودية ان كانت مشتركة بين البعيد والقريب والمراد القريب بنية قوله

قوله تعالى ونحن اقرب اليه من حبل الوريد والتوفيق جعل الاسباب موافقة للمسبب والمعنى
هنا هو تحقيق العقائد فصيغة تجريد او توكيد لفائدة براعة الاستهلال والتلميح الى سبب التاليف
كذا قيل وفيه ان التوفيق عبارة عن هذا الجعل الخاص والتقييد بالاسباب والمسبب خارج عنه
خروج البصر عن مفهوم العمى ولا معنى للتجريد عن المدلول الالتزامي وايضا التسبب المذكور
عام لا دلالة على خصوصية التحقيق باحدى الدلالات الثلاث والتاكيد اعادة المعنى المستفاد
ومن اللفظ الاول لا اضمحلال العام المستفاد في الخاص كيف ولو احتيج في امثاله الى شيء من التجريد
والتوكيد لاحتيج اليه في كل فعل موضوع للنسبة الى الفاعل لا سيما اذا كان ذلك الفعل من الاعراض
النسبية كقام وفعل زيد ولم يقل به احد قوله تحقيق العقائد جمع عقيدة بمعنى المسئلة المعتقدة
فتحقيق العقائد بمعنى اثبات المسائل الاعتقادية الاسلامية بدلائل قطعية قوله وعصمنا عن التقليد
بالسؤال اعتقاد الجازم الغير الثابت لعدم استناده الى دليل والتقليد بهذا المعنى يقابل الاستدلال
والايمان بطريق التقليد بهذا المعنى وان كان معتبرا شرعا عند البعض لكن التخليص عنه دالا بالاصالة
الى مرتبة الاستدلال انعام عظيم من الله تعالى وضمير المتكلم في عصمنا عبارة عن جماعة المستدلين من المكلفين
الذين توجه اليهم الخطاب بالايمان والفروع وعصمتهم عن التقليد لا ينافي عدم العصمة
قبل التكليف وقد يطلق التقليد على مطلق الاعتقاد الغير المستند الى دليل جزما كان او ظنيا
وهو بهذا المعنى يقابل الاجتهاد قوله في الاصول والفروع يحتمل ان المراد بالاصول والفروع هو
المسائل التي بعضها يتوقف على البعض الاخر كالكلام والارسال المتوقفين على اثبات الواجب
ويحتمل ان يكون الاصول هي المسائل التي يكفر جاحدها والفروع ما عداها مما ذكر في علم الكلام
ويحتمل ان يكون الاصول ما هي من المسائل الكلام خاصة والفروع ما هو مشترك بين الفقه والكلام
كبحث الامامة وما قيل ان الاصول عبارة عن الادلة والفروع عن المسائل فمناه سياق
كلامه بعد فصل الخطاب قوله جعل جواب النداء ولا يخفى ان النداء ههنا ليس على طريق
الحقيقة بل للاستغاثة فالظاهر في جوابه ان يقال هذا نادى سبيل الرشاد خصوصا في هذا التصنيف
او غيره لكنه ارجح هذه الاستغاثة في الصلوة الى توفيق علماء امته في المثال هذا التصنيف
من جملة الرحمة على النبي عم وفيه ايماء الى الرحمة على النبي عم راجعة الى امته والى آله عاد له
شامل للبرية ولذا جعل الصلوة مقصودا اصليا من النداء وخرق عادة المصنفين من
ذكر الصلوة على سبيل التبعية فقيه غاية ايجاز بديع قوله وعلى آله واصحابه الظاهر ان الاول
ههنا كل مؤمن تقي ليعم الدعاء بالرحمة للكل وقوله الاعيان بمعنى الاشراق صفة الاصحاب وكذا
المشرفين لا صفتا مجموع الآل والاصحاب لئلا يختص الدعاء بالاشراق المبشرين من الآل
كالعشرة المبشرة وشهداء بدر قوله فيقول الفقير الى غفورية الغني لا يخفى ان الظاهر الى رحمة
ربه والعفو من جملة الرحمة فكانت اشمل وايضا ملايم الطباق بين الغني والفقير هو الرحمة

لكنه عدل عنها الى العفو لاستعظاما لذنوبه للحاجة الى العفو وللاشارة الى انه عفو الذنوب يستوجب
بوافي الرحمة وبواسطة الشفاعة **قوله** الصديقي اي منسوب الى ابو بكر الصديق رضي الله عنه
لمسه نواصي الاماني الاماني جمع الامنية بمعنى المطلوب ولام الاستغراق يجعلها شاملة
للمطالب الدنيوية والاخروية والناصية شعر الجبهة وتمليك نواصي الاماني كناية عن تملك
نفس الاماني كالاساوي والخيل المفروضين في الاكثر يأخذ نواصيها ومن فسر النواصي بالاخذ
فقد خصص الملوك وغفل عن ان نواصي الاماني ليست باماني فضلا عن كونها اشرفها
كما ان نواصي الخيل ليست بخيل **قوله** ان العقايد العضدية اي المسائل الاعتقادية التي
الفها قاضي عضد صاحب المواقف لم تدع قاعدة من اصول العقايد الدينية بعد الصادقة
في ابتداء العلم على حال من الاحوال الا حال كونها اتيته عدلا على نواصيها بخلاف سائر
المتونة فانها لم تأت على جميعها بل اتت على بعضها وعلى نواصي البعض الاخر منها بان اتت على امهاتها
او اومأت اليها ولم تترك من امهاتها اي امهات العقايد الدينية وعلى الاصول ومهماتها
وهي الفروع مسئلة وقد صرحت بها ولعل المصرح بها هو الاصول وبعض الفروع اذ الاتيان
على الاصول كما هو منطوق الفقرة الاولى كناية عن التصريح بها ولما كانت المسئلة في هذه
الفقرة اعم من الاصول والفروع وقد صرح ببعض الفروع احتاج الى تعميم الذكر من التصريح
والايماء فكلمة او في قوله او اومأت اليها تقسيم المذكور في الكتاب الى قسمين اقسم تصريح
بها واقسم يشار اليها فالقول بان قوله لم تدع يدل على انها اشتملت على جميع العقايد فلا حال
للاستثناء بقوله الا اتت عليها وهم جلي واجل منه ما قيل في دفعه انه من قبيل تأكيد المدح
بما يشبه الذم اذ لم يسبق قبل هذا الكلام مدح ليؤكد به ولا يتم الكلام قبل الاستثناء المتصل
اذ الحكم بعد النفي تحقيق وكذا الحال في تأكيد المخصوص بالاستثناء المنقطع ليدل صدر
الكلام على مدح والاستثناء على مدح اخر يشبه بالذم وقد حمل هذا القائل الاستثناء ههنا على المتصل
قوله والنبي عم او هذه الكلام من الملص قول اجمع السلف المقدمة للرسالة قد مت غيبه
فيها للتيمن غيبه جنها لكونها عقايد الفرقة والتنفير من غيرها لكونها عقايد الفرقة الغير الناجية
قوله والنبي عم انسانا بعث الله اي اخذ الانسان في الجنس لئلا يدخل به حال الملك والجن
اذ النبي لا يكون الا انسانا بخلاف الرسول حيث جوز كونه ملكا ولذا قيل بالعموم من وجه بينهما
والتفصيل انهم بعد ما اتفقوا على اختصاص الانسان النبي بالانسان وعلى انهما ليسا
بمتباينين لاجتماعهما في نبي واحد كما دل عليه قوله تعالى وكان رسولا نبيا اختلفوا في
انهما متساويان كما ذهب اليه جمهور المعتزلة والنبي عم اعم مطلقا من الرسول كما ذهب
اليه جمهور اهل السنة كما دل عليه العطف في قوله تعالى وما ارسلنا من رسول ولا نبي اذ لو كانا
متساويين او اعم لما عطف على الرسول لان نفي احد المتساويين يستلزم نفي الاخر وكذا نفي

نفي الاعم يستلزم نفي الاخص بخلاف العكس ولما دل عليه الحديث حيث سئل النبي عم عن
عدد الانبياء فقال مائة واربعة وعشرون الفا وقيل كم الرسول منهم قال ثلثمائة
وثلثة عشر جما غفيرا كذا في البيضاوي وما كان افراده اكثر فهو اعم مطلقا وانت خبير
بان هذين الدليلين وان دلا على المساواة بينهما لا يفيدان في العموم من وجه اما الاول
فلان نفي احدهما يستلزم نفي الاخر واما الثاني فلجواز ان يكون السؤال والجواب عن عدد الرسل
منهم لا عن عدد مطلق الرسل فلعله ذهب البعض الى العموم من وجه بينهما كما ذهب اليه ابو المنصور
لما تريد في تأويلاته حيث جوز في قوله تعالى جاعل الملائكة رسلا اولي اجنحة مثنى وثلاث ورباع
كون الملك المبلغ الى قوم رسول ايا بالمعنى الشرعي لا بالمعنى اللغوي وذهب النقشبندي الى ان
للرسول معنيين احدهما مساو للنبي والاخر اخص مطلقا كما ذهب اليه من المساواة بينهما
باعتبار ان النبي شامل للملك كالرسول كما ذهب ههنا بل باعتبار ان الرسول مختص بالانسان
كالنبي واما ما قيل ان الاولى ان يقال رجل في جنسه لان النبي لا يكون من النساء على الاصح فمدفوع
بان الرجل شامل للجن بدليل قوله تعالى وانه كان رجال من الانس يعوذون برجال
من الجن الاية ولا يكون النبي من الجن على الصحيح والنسبة الصحيح باخذ الانسان اعم من التبيين
على الاصح باخذ الرجل ثم البعث في الحقيقة هو الارسال من موضع الى اخر ولا يوجد في جميع
المواد كما بعث نبينا عليه السلام في مكة الى اهلها وان وجد في البعض كبعث موسى عليه
السلام من طور سينا الى مصر فالبعث في التعريف بمعنى الحمل على التبليغ وبالوحي اليه او رسول
متبوع من باب ذكر الخاص وارادة العام والخلق بمعنى المخلوق الشامل للواحد والكثير
الخاص بطائفة او العام للثقلين واللام للعهد الذهني **قوله** لتبليغ ما اوحاه او هذه اللام
متعلقة بالبعث الذي هو فعل الله تعالى فلا يكون لام الغرض عند الاشاعرة التاقين لتعليل
افعال الله تعالى بالاغراض ومنهم الملص والشارح بل لام الفائدة على سبيل الاستعارة التبعية
حيث شبه ترتيب فائدة التبليغ على البعث على ترتب الغرض على فعل فذكر اللام الموضوعة
لثاني وارد الاول كما اشار اليه البيضاوي في قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون
والتبليغ مصدر مضاف الى المفعول والفاعل متروك هو ذلك الانسان المبعوث والموصول
عبارة عن الاحكام من الاوامر والنواهي والوحي عند اهل الشرع ما ينقسم الى ثلثة اقسام
الاول ما ثبت بلسان الملك فوقع في سمعه بعد علمه بانه المبلغ بانه فاطمة والقرآن من
هذا القبيل والثاني ما وضع باشارة الملك من غير بيان بالكلام والثالث بالهام الله تعالى
بان اراه بنور من عنده والذين يرون الاجتهاد للانبياء عليه السلام من اهل الاصول جعلوا
الاجتهاد قسما رابعا وسموه وحيا خفيا وما ينقسم الى الثلثة الاول وحيا ظاهرا فالوحي
في التعريف على المعنى الشرعي الشامل للاقسام لان ما بلغه الانبياء عليه السلام الى الخلق

شامل لجميع الاقسام الا مخصوص بما ثبت بكلام الملك او باشارته والجار في اليه ان كان
متعلقا باوحى فالضمير المجرور يعائد الى الانسان المبعوث وان كان متعلقا بالتبليغ فهو عائد
الى الخلق والظ هو الاول لقرب المتعلق واحتياجه الى الصلة وصلة التبليغ يستفاد من
قوله الى الخلق اذ البعث اليه يتبادر منه التبليغ اليه فبهذه القرينة يجوز حذف صلته ولا قرينة
على حذف صلته الا بحيا ويؤيد تعلقه باوحى قوله لا يشمل من اوحى اليه فيما بعد لكن اورد
على الاول ان التعريف على هذا لا يصدق على انبيا وبني اسرائيل المبعوثين لتبليغ ما اوحى
الى موسى عليه السلام لا لتبليغ ما اوحى اليهم واجيب بالاحتمال الثاني الغير الظاهر ويمكن
دفعه على الاحتمال الاول ايضا بان انتفاء جميع اقسام الوحي هناك هم ولو سلم فيجوز ان يكون
المراد من الاحياء الى ذلك المبعوث اعم من الاحياء الى نفسه والى متبوعه من الرسول قوله
على هذا اي وعلى هذا التعريف لا يشمل النبي عليه السلام من اوحي اليه ما يحتاج اليه لكماله او مع
انه نبي فلا يصح هذا التعريف لعدم كونه جامعا لافراده ويحتمل ان يكون المراد وعلى هذا الظ
من التعريف لا يشمل التعريف ذلك النبي فلا يكون جامعا ولا صحيحا ووجه عدم الشمول
تبادر المغايرة الذاتية بين المبعوث والمبعوث اليه والمبلغ والمبلغ اليه قوله اللام لان يتكلف
او الظ انه ظرف لعدم الشمول اي لا يشمل في جميع الاوقات الا وقت ان يتكلف ويحتمل
يكون ظرف عدم الصحة في نظم الكلام كما اشرنا اي لا يصح هذا التعريف الا وقت ان يتكلف
فعلى الاحتمال الاول وجه التكلف يعم المغايرة من الذاتية والاعتبارية كما نقل عنه حيث
قال بانه يحمل التعريف على انه انسان بعثه الله تعالى لتبليغ ما اوحاه اليه الى غيره اعم مما يكون
ذلك الغير غير الذات او لا باعتبار قيد من حيث انه اوحي اليه مغاير له من حيث انه
عمل به انتهى اقول والاولى في التفريع ان يقول فزيد من حيث نفسه المطمئنة مبعوث
ومبلغ ومن حيث نفسه الامارة مبعوث ومبلغ اليه وعلى هذا يتصور تبليغ الشخص الى
نفسه بلا قرينة ويندفع الاوهام وعلى الاحتمال الثاني وجه التكلف كما يجوز ان يكون
ذلك يجوز تخصيص المعرف بالافراد المشهورة وهم الذين بعثوا للتبليغ الى الغير وقد اجيب
عنه بمنع كون زيد نبيا ولو سلم فلا نم عدم صدق التعريف عليه كيف وقد روي عنه انه
قال ايها الناس هلموا الي فانه لم يبق على دين الخليل ابراهيم عليه السلام غيري فكل
مبلغها الى غيره واقول تمام هذا الجواب مبني على ان اللام لام الفائدة وما من بني
الا وقد ترتب على بعثه كماله في نفسه الا ثم ترتب عليه التبليغ الى الغير واما اذا حمل
على لام الغرض فلا يصدق عليه التعريف وان ترتب عليه التبليغ الى الغير فان
قوله لكماله في نفسه على هذا يدل على ان الغرض الاصلي من بعث زيد كماله في نفسه
لا التبليغ الى الغير كما لا يخفى قوله اي امة الاجابة وهم الذين امنوا فيما جاء به واجابوا

واجابوا الدعوة عليه السلام وهو الظ اترجح على ارادة الدعوة فان اكثر ما ورد في جنس
الحديث على هذا الاسلوب اي بالاضافة الى نفس المتكلم بنوع التشريف والتعظيم
اريد به اهل الفضيلة والظ ان ما نحن فيه من هذا الاكثر لا يقال بل يدل على ارادة امة الاجابة
ما نقله البيضاوي في تفسير سورة الانعام عند قوله تعالى ان الذين فرقوا دينهم وكانوا
شيعا حيث قال قال النبي عليه السلام افترق اليهود على احدى وسبعين فرقة كلها في
الهاوية الا واحدة وافترق النصارى على ثنتين وسبعين فرقة كلها في الهاوية الا واحدة وتفترق
امتي على ثلث وسبعين فرقة كلها في الهاوية الا واحدة الحديث فان امة الدعوة يشاملة
لليهود والنصارى لا مقابلة لهما لانا نقول الظ من اليهود والنصارى امة موسى عليه السلام
وامة عيسى عليه السلام وهم اليهود والنصارى الذي قبل بعثة نبينا عليه السلام فعلى
هذا يرجع هذا الحديث ارادة امة الدعوة هذا فتامل قوله وانت تعلم بعده جدا اقول
ان اراد انه لغاية بعده لا وجه لحمل الحديث عليه فيأباه وعدى ظهور امة الاجابة
ورجحانها من قبل فانها تدل على جواز ارادة امة الدعوة مرجوحا وان اراد ان للحمل
عليها وجها لكنه بعيد جدا في الحاصل لم يبلغ قربه بل بعده الواصل الى حد الامتناع كان
عليه كلمة لو في كلامه الا ان يقال ليس المراد من هذا الكلام الاعتراض على الحامل بل توجيه
البعد لبعد المشار اليه في كلامهما قوله فان فرق الكفر اي اصولها اكثر من هذا العدد بمقدار
كثير فما ظنك في فرق مجموع الاسلامية والكفر وفيه بحث لان الكفر ملة واحدة فليكن مجموع
اهل الكفر بعد البعث فرقة واحدة والبواقي من اهل الفضيلة ويؤيده الحديث الذي نقلنا
بالمعنى الظاهر منه كما اشرنا وايضا يوجد عليه ما يذكره في دفع العموم الآتي قوله استين
اقال للتاكيد اي اما بمعنى بمعناه المجازي الذي هو تحقيق الوقوع لتاكيد الحكم بوقوع الا
فتراق بهذا العدد لانه مجهول متردد فيه وان كان مطلق الافتراق الواقع في الحال
معلوما وتحقيق هذا المقام يستدعي بنوع بسط هو ان الافتراق الواقع بهذا العدد ليس
بآني بل تدريجي وان المضارع المشتق من الفعل التدريجي ينسب حقيقة الى من اتصف
بعض اجزائه وان لم يكن المشتق منه حقيقة في ذلك الجزء كما اذا شرع زيد في الصلوة
واتى ببعض اركانها وقيل في هذه الحالة هو يصلي الا ان كان نسبة المضارع ههنا حقيقة
وان لم يكن الصلاة حقيقة في بعض اركانها اذا تقرر هذا فنقول يحتمل ان يشرع الامة
في الافتراق بهذا العدد وقت ورود الحديث ولا ينافيه ما يستفاد من سياق الحديث
من اتفاق الاصحاب مع النبي عليه السلام لان امة الاجابة اعم من الاصحاب ويحتمل
ان يشرعوا فيه بعد حياة عليه السلام فعلى الاول يكون شروعهم الواضح عند المخاطبين
بالحديث قرينة معينة لحمل المضارع على الحال وقرينة صارفة عن حمل السين على معناه

المحقق الذي هو تقريب الاستقبال كما الكلام في قوله تعالى ولسوف يعطيك الاية فانها
قرينة معنية لحمل المضارع على الحال وصارفة عن حمل سوف على الاستقبال فالمعنى ان
الامة قد شرعوا في الافتراق المذكور ويؤيده الحديث الذي نقلنا عن البيضاوي
حيث وقع المضارع فيه مجردا عن السين والمضارع المجرد عن حرف الاستقبال يتبادر
منه الحال كما ذكره النحاة ح لا يبدان يحمل السين على معنى يؤكد الحكم وفائدة التأكيد
بالسين دون سوف وغيرهما من ادوات التأكيد هي الاشارة الى ان الافتراق بهذا
العدد شرع في الحال ويتم في زمان قريب الى زمان التكلم من ازمنة الدنيا بخلاف
التأكيد بسوف في الاية فانها تشير الى ان اعطاء الذي يستعقبه الرضاء وهو
مجموع ما في الدنيا والاخرة وان شرع في الحال الذي هو زمان نزول هذه الاية لكنه
يتم في الاخرة وبخلاف سائر ادوات التأكيد اذ لا يشير الى الاستقبال اصلا ولا يلزم من حمل
المضارع على الحال خلاف الواقع الذي هو وقوع الافتراق بهذا العدد في الحال ايضا
لما اشرنا اليه في المبسط وعلى الثاني يكون شروعهم الواضح ايضا قرينة تعين المضارع
بين الحال والاستقبال لكن استقبال فيمتنع حمل السين على غير معناه الحقيقي بل يجب
حمل على معناه الحقيقي الذي هو تقريب وقوع الافتراق المذكور الى زمان التكلم بالحديث
اما بمعنى شرع الامة في الافتراق المذكور واما بمعنى سيقع شروع واتمامهم قريبا
وهو الظاهر ولا شك ان هذا التقريب بالنسبة الى ازمنة الدنيا لان الافتراق مستلزم
للخروج عن عهدة التكلف ولا تكليف في الاخرة فيدل بظاهره على ان الافتراق المذكور
يتم قبل منتصف ما بين البعثة وقيام الساعة ولقائل ان يقول وجه للشق الاول الذي
هو حمل المضارع على الحال والسين على التأكيد لما ذكره صاحب الملل والنحل من ان الخوارج
والغلاة ظهرتا في خلافة علي رضي الله عنه وابتدأت منهما الضلالة والبدع وبعد وقع
اختلاف الامة في الامامة والاصول ويمكن دفعه بان صاحب الملل والنحل ذكر ايضا
ان كل اختلاف وقع في اخر زمان كاتبي ناس من الاختلاف الواقع في اول زمانه فاختلاف
هذه الامة بعد علي رضي الله عنه ناشئة من اختلافات الواقعة في زمان النبي عليه السلام
من المشركين والمنافقين والكفر بعضا من المنافقين كاعتراض بعضهم على النبي عليه السلام
في قسمة الغنائم وغيره ولعل هذا الشق من الشارح مبني اما حمل امة الاجابة على الذين
امنوا به عليه السلام في يشمل المنافقين كسائر الفرق الضالة الذين يحكم بكفرهم واما حمل
الافتراق على اعم من منشائه الواقع من المشركين والمنافقين في زمانه عليه السلام مجازا
بقرينة توحيد هناك عند الاصحاب المخاطبين واحتمال القرينة كاف في احتمال المجاز والشق
الاول هنا مذكور على سبيل الاحتمال لا على سبيل القطع وهذا كما اعتاده المفسرون من

من حمل الاية اولا على المعنى الحقيقي ثم على معان مجازية اخرى على طريق الاحتمال بناء على
احتمال القرينة حين نزولها فلا اشكال قوله فانما هو متحقق الوقوع قريب اه بيان للعلاقة
بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي المراد بان بين القريب وتحقق الوقوع عموما بحسب التحقق
فان بعض متحقق الوقوع قريب وبالعكس وبعض التحقق ليس بقريب بل بعيد كخلق
العالم في الماضي البعيد فسواء كان بينهما عموم مطلقا او من وجه يصلح علاقة بينهما
ولذا حملوا السين في قوله تعالى سنكتب ما قالوا على تأكيد الحكم اذ الكتابة في الحال لا
استقبال قطعا وليس مراده ان كل متحقق الوقوع قريب اذ لا يدعيه عاقل ولا يحتاج
اليه في المقام ولا ان متحقق الوقوع ههنا كالقريب في حقق الوقوع ليكون اشارة الى علاقة
المشابهة كما هي المتعارفة في مجاز الحروف لان وجه المشبه يجب ان يكون اقوى في
جانب المشبه به وتحقق الوقوع ههنا اقوى في جانب المشبه على ان التشبيه
في استعارة السين يجب ان يعتبر بين القريب وتحقق الوقوع لا بين القريب
ومتحقق الوقوع اللهم الا ان يحمل كلامه على الاستعارة بالكناية في مدخول السين لا على
استعارة التبعية في نفس السين وقد اشار الشريف اليهما في قوله تعالى على هدى
من ربهم الاية قوله كما قيل في قوله اه اعلم ان اللام الداخلة على الفعل في امثاله لام موطئة
للقسم اي هي داخلة على جواب قسم مقدر قبله وتدل بالوضع على وقوع مدخولها في الحال
ولا تدخل عليه الا مع احدى نون التأكيد خلافا لابي علي الفارسي فانه جوز دخولها مع
مطلق التأكيد سواء كان التأكيد باحدى النونين او بحرف اخرى السين وسوف المستعملين
للتأكيد وان كانا موضوعين التقريب الاستقبال ومدلول السين اقرب من مدلول سوف
اذا تقرر هذا فنقول لما كان بين مدلولي اللام وسوف تنافيا وجهوا الجمع بينهما وذهب
اكثر المفسرين الى كلمة سوف في الاية على معناها الحقيقي لان اعطاء الذي يستعقبه
الرضاء انما هو في الاخرة واللام ههنا ليس لام القسم الداخلة على الفعل لفقد الشرط الذي
هو لحوق احدى النونين بل لام الابتداء الداخلة على الجملة الاسمية اي لانت سوف يعطيك
اه وهذه اللام ايضا موضوعة للحال فتحمل في الاية على معنى تحقيق الوقوع فانها تدل على
ان ذلك الاعطاء المستقبل كالامر الواقع في تحقق الوقوع فكلمة سوف في معناه الحقيقي
واللام لتأكيد الحكم بالاعطاء المذكور وذهب ابو علي الى عكس ذلك بناء على ان الظاهر من اللام
لام القسم وهي داخلة على الفعل المؤكد بكلمة سوف وان لم يكن مؤكدا باحدى النونين
وعلى ان الظاهر من الاعطاء ليس مقصودا على الاعطاء المستقبل الذي في الاخرة بل مجموع
ما في الدارين من كمال النفس وظهور الامر واعلاء الدين وما ادخر له في الاخرة مما
لا يعرف كنهه سواه ولا شك ان بعض اجزاء هذا المجموع وقع في الحال فيحمل اللام على معناه

الحقيقي وسوف على تاكيد الحكم والشارح ههنا اشار في تاييد كلامه الى ذهب اليه
ابو علي الفارسي من النحاة وهذا القدر يكفيه ولا يلزم ترجيح ما ذهب اليه في الاية على
ما ذهب اليه الجمهور المفسرين قوله او بمعناه الذي هو تقريب الاستقبال الى زمان
التكلم فتدل بصراحته على ان الافتراق المذكور قريب من زمان التكلم وباشارته
على طريق الكناية على انه متراخ على حياته عليه السلام لان القريب الى زمان التكلم
اعم مما في حياته عليه السلام والمتراخي عنها مذكور الاعم اللازم واريد الملزوم فسقط
الاوهام قوله ومما يتوهم اه مورد هذا السؤال حمل الامة على الامة الاجابة معارضة له
وحاصله ان العدد الواقع في الحديث اما ان يحمل على اصول مذاهب الامة المذكورة
فيه ايضا او على ما يشتمل فروعها اذ لا وجه للحمل على اصول فيخرج فروعها الخروج
الاصل الذي لا فرع له المحضة وعلى التقديرين لا ينطبق ذلك العدد على عدد فرق
امة الاجابة لان اصولها فرقها اقل وما يشتمل فروعها اكثر فلا يصح حمل الامة على
امة الاجابة ومنشاؤه امور الاول استفادة بلوغ الافتراق الى هذا العدد
في اوائل الاسلام من السين سواء كان بمعناه الحقيقي او بمعناه المجازي للتاكيد
كما اشرنا الى تلك الاستفادة في فائدة التاكيد بالسين دون غيره من الادوات
فالتوهم المذكور متوجه على كلا شقي التردد السابق لا على الشق الثاني فقط
كما وهم الثاني كون زمان التوهم بعد اوائل الاسلام اذ لا مجال للحكم باقلية الاصول
قبل انقضاء الاوائل لجواز البلوغ اليه الى وقت الانقضاء الثالث توهم ان العدد
الواقع في زمان يدوم بحيث لا يزيد ولا ينقص جدا وقد اشار اليه في الجواب حيث قال
وان زاد او نقص اه الرابع توهم انحصار الاصول في اقسام الاولية التي هي كبار
الفرق الاسلامية او في الشامل للاقسام الثانوية والفروع فاعدها واظن ان الاصول
بمعنى الفرق التي بينها مخالفة معتد بها بحيث يضل بعضهم بعضا واشار اليه
في الجواب ولعله لاجل هذا الظهور عبر عنه بالتوهم اما اقلية ما جعله اهل الكلام
اصولا فلانهم جعلوا الاصول الاولية وهم كبار الفرق الاسلامية ثمانية المعتزلة
والشيعة والخوارج والمرجئة والنجارية والجبرية والمشبهة واهل السنة وجعلوا
الشاملة للاصول الثانوية ثلثا واربعين عشرون للمعتزلة وثلثة للشيعة
كما صرح به المص في المواقف من ان اصولها ثلث وسبعة للخوارج وخمسة للمرجئة
وثلثة للنجارية وواحدة للجبرية وثلثة للمشبهة وواحدة لاهل السنة فصواحل
الاصول على الاصول الاولية او على ما يشمل الاصول الثانوية يكون اقل من هذا
العدد واما اكثرية ما جعلوه شاملة للفروع فلان المص في المواقف جعل الفرق

الفرق التي بينها مخالفة معتد بها بحيث يضل بعضهم بعضا بالغة الى ثلث وسبعين عشرون
للمعتزلة بعضهم بعضا واثنان وعشرون للشيعة يكفر بعضهم بعضا وثمانية عشر
للخوارج وخمسة وثلثة للنجارية وواحدة للجبرية المحضة وثلثة للمشبهة وواحدة
لاهل السنة والمجموع ثلث وسبعون وقد تشعب بعض تلك الفرق الى فرقة اخرى
كتشعب الامامية والمشبهة وكتشعب اهل السنة الى الاشاعرة والماتريدية فمطلق الفرق
الشاملة للاصول والفروع اكثر الخامس توهم انحصار امة الاجابة في الانس لان ما بينهما
هو فرق الانس مع انها شاملة للجن ايضا قوله وان حمل على الشمول الفروع ليس المراد منه
ما هو المتبادر من عدد كل اصول اصلي ذي فروع فرقة مغايرة لفروعه اذ المقسم
لا يعد مع الاقسام لا ضحك له فيها كما اشار اليه الشريف في شرح المواقف بل المراد
هو الشامل للاصل الذي لا فرع له ولفروعه الاصول التي لها فروع كما اشرنا اليه
والمراد من الشمول الكلي لاجزائه لا الشمول الكلي لجزئياته توهم لا مستند له اي صالحا
للاستناد به والدليل الذي استند به غير صحيح لان بعض مقدماته مم وتحقيق الجواب
منع المنفصلة المانعة الخلو على تقدير وعدم الانطباق على تقدير اخر بان يقال
ان اريد بالاصول الاقسام الاولية لامة الاجابة او الشاملة لاقسامها الثانوية
فقط وبالفروع ما عداها بكل من المعنيين فالترديد غير حاصر لجواز ان يحمل على
الاصول بمعنى الفرق التي بينها مخالفة معتد بها بحيث يضل بعضهم بعضا وان كان
بعضا من الثالثة او الرابعة بل هو الظ وان اريد بالاصول هي الاصول بهذا المعنى
الظ وبالفروع ما عداها تختار الشق الاول لكن لا نم ان الاصول بهذا المعنى اقل
من ذلك العدد لجواز ان يكون بهذا المعنى ملابسا بهذا العدد وقوله التي بينها مخالفة
معتد بها صفة كاشفة لا اصول لكونه تعريفا لها لا صفة مقيدة سوقه لمجرد الاشارة
مع الماتريدية اصل واحد لا اصلان مختلفان لعدم الاعتداد بالمخالفة بينهما ولا مسوقة
لاجل تخصيص الاصول حتى يتوجه ما قيل هذا الجواب لا يطابق السؤال فان مطلق
الاصول اذا كانت اقل فالمقيدة بالطريق الاولى واحرى والاولى للشارح ان يقول
لجواز ان يكون الفرق التي بينها مخالفة معتد بها بهذا العدد ليكون جوابا باختيار الشق
الثاني وايضا لكن مع تقييده بالتي بينها مخالفة معتد بها ولك ان تحمل هذه
المقيدة شقا ثالثا ويمكن دفع التوهم بوجه اخر هو ان ما ذكره اهل الكلام من الاصول
الاخل هو اصول فرق الانس دائمة الاجابة شاملة للجن ايضا فلكن تلك الاصول
مع اصول فرق الجن بالغة الى هذا العدد لكن الحديث الذي نقلناه عن البيضاوي
ظ في ان مجرد فرق الانس من امة الاجابة بالغة اليه لان موسى عليه السلام

وعيسى عليه السلام ليس بمعوثين الى الثقلين **قوله** كلها في النار يحتمل ان يحمل على
الدائمة كما هو المتبادر من الجملة الاسمية الدالة على الدوام والثبات اى كائنون في النار
ما داموا موجودين بالايجاد الثاني عند الحشر فيدل على خلودهم فيها اذ لا موت لهم
فهم موجودون ابدا لكن حملها على الدائمة بهذا المعنى يأباه خلودهم في النار لا يستعقب
الايجاد الثاني لانهم في العرصات ليسوا في النار وان زادوا علايمها الآن بعمم النار من
علايمها او يحمل اللائمة على لازمها الذى هو خلودهم فيها بعد دخولهم وامثاله شايعة
في الجمل الاسمية المحمولة على الدوام ويحمل ان يحمل على المطلقة العامة اى كلها يكون في النار
بالفعل في وقت من الاوقات سواء كان دائما او لا فيدل على مطلق الدخول لا على الخلود
والترديد الآتي مبني على هذا **قوله** من حيث الاعتقاد اى كونهم في النار لاجل اعتقادهم
الفاسدة مطلقا سواء كان لاجل الاعتقاد او لاجل العمل الغير الصالح فحيث للتعليل
ومن منشائية **قوله** فلا يرد عليه هذا ايراد اخر على حمل الامة على امة الاجابة بان
يقال لو حملت الامة في الحديث على امة الاجابة فاما ان يحمل قوله عليه السلام كلها في
النار على الخلود او على مجرد الدخول فعلى الاول يلزم خلاف الاجماع الذى هو ان لا يكون
من المؤمن الذى لا يؤدى اعتقاده الى انكار شئ من ضروريات الدين بخلود في النار
لان المعتزلة والجبرية مؤمنون بهذا المعنى ويلزم تخليدهم اذا حمل الفرقة الناجية
على بعضهم وعلى الثاني لم يصح استثناء الفرقة الناجية اذ ما من فرقة الا وبعضها عصاة
واخلة في النار فلا يكون حكم المستثنى مغايرا لحكم المستثنى منه فلو حملت الامة عليها يلزم
اما خلاف الاجماع او عدم صحة الاستثناء واللازم بكلا شقيه باطل وكذا الملزوم وانت
خبير بانه بعد حمل الفرقة الناجية على بعض المؤمنين فعلى تقدير حمل الامة على الامة
الدعوة ايضا يتوجه هذا الايراد بالترديد ويندفع عنه ايضا بالاجوبة الآتية فالايراد
والاجوبة عنه مشتركة بين الحملين لكن ذلك الاشتراك لا يقدح في معارضة المعارض
لا يلتزم صحة الحمل على امة الدعوة لنقض دليله بان يقال جاز في عدم صحة الحمل على امة
الدعوة مع انه صحيح عندك وانما يلزم ان الحمل على امة الاجابة غير صحيح وان لم
يصح الحمل على امة الدعوة ايضا ولا يلزم من عدم صحة الحمل عليهما عدم صحة حملها
على معنى ثالث لجواز ان يحمل على معنى اخر خال عن المحذور فلا يكون الايراد قدحا في
نفس الحديث من طرف اهل الطغيان ومنشأ هذا الايراد ايضا امور الاول كلام
حافي قوله عليه السلام ما انا عليه واصحابي واستفرقها لكل من الاعتقاد والعمل
فيفهم بواسطة التعليق على المشتق الذى تضمنه الظرف ان سبب النجاة عن النار
هو الجمع بين الاعتقاد والعمل الصالح ويفهم منه ان سبب عدم النجاة هو الاخلال

بهذا الاخلال باحدهما فكونه في النار اعم من ان يكون لاجل اعتقادهم الفاسدة ولاجل
عملهم الكاسدة الثاني حمل الفرقة الناجية على طائفة مخصوصة من المؤمنين الذين
لا يؤدى اعتقادهم الى انكار شئ عن ضروريات الدين الثالث حمل الخلود على معناه
الحقيقي لا المجازي الذى هو طول المكث الرابع حمل الاستثناء على التحقيق لا على التنزيل
الخامس ان لا يغفر جميع معاصي الفرقة الناجية في الظ والفاء في قوله فلا يرد تفريع على
تفسير السابق اى لما كان المراد كونهم في النار لاجل اعتقادهم فلا يرد ذلك التفسير
جواب عنه باختيار الشق الثاني بان يقال نختار ان المراد مجرد الدخول ولا نم انه يلزم
ح عدم صحة الاستثناء وانما يلزم ذلك لو كان المراد من هذا القول دخولهم في النار
مطلقا سواء كان لاجل الاعتقاد او لاجل العمل وهم ممنوع لجواز ان يكون المراد دخولهم
لاجل الاعتقاد فقط وهذا الدخول المقيد غير مشترك بين الفرق بل خاص بما عدا
الفرقة الناجية فان الفرقة الناجية لو وافقت عقايدهم عقاد النبي عليه السلام واصحابه
لا يدخلون النار لاجل عقايدهم وان دخلوا لاجل اعمالهم **قوله** والقول بانه معصية اه
جواب اخر عن الايراد المذكور باختيار الشق الثاني ايضا لكن مع تعميم علة الدخول
من الاعتقاد والعمل كما فهم السائل وحاصله نختار الثاني ونمنع لزوم عدم صحة
الاستثناء اذ لا نم ان الدخول مطلقا ولو لاجل العمل مشترك بين الفرق اى بين
المستثنى والمستثنى كيف ومعصية الفرقة الناجية مطلقا صغيرة كانت او كبيرة
مقارنة بالتوبة او لا مغفورة بواسطة الشفاعة او بدونها مغفورة فلا يدخل
الناجية في النار لا لاجل الاعتقاد ولا لاجل العمل الكاسدة **قوله** بعيد جلا اى بعيد عن
العقل بمعنى مرجوح لا بعيد عن الحق بمعنى باطل اذ الاجماع المنعقد على ان طائفة من هذه
الامة تدخل النار لا يدل على ان تلك الطائفة من الفرقة الناجية فلتكن من غيرها
لكن الظ من ايات الوعيد ان بعض المؤمنين كالحجاج ويزيد وامثالهما يدخلها
ايضا فان قلت قد كان الجواب المذكور مثلا مما الواجب على الشارح من طرف المعلل اثبات
الم الذى هو اعنى الاشتراك او ابطال هذا السند المساوى لاستبعاده فانه خارج
عن قانون التوجيه قلت لعله حمل الجواب على الاستدلال والمعارضة في المقدمة المدلة
القائلة بان مطلق الدخول مشترك ثم زيفه بانا لا نم ان مطلق معصيتهم مغفورة كيف
وهو احتمال بعيد جدا او حمل الجواب على المنع كما قررنا ثم اجاب عنه بابطال المنع
بان المقدمة الممنوعة خلنية كالدعوى فتكون مفلومة بالعلم المناسب للمطلب فانه
القول بالمغفرة احتمال مرجوح جدا لا ينقدح به المقدمة الظنية وابطال المنع موجب
لاثبات الممنوع وذلك لان المعارض بالظنية ويجب على المعلل دفعها كالمعارضة

لان ذلك

بالادلة القطعية ولك ان تقول هذا الاستبعاد من الشارح مبني على انه لم يجعل القول
المذكور جوابا بمنع الاشتراك بل بمنع لزوم عدم صحة الاستثناء مستندا بجواز ان يحمل
الاستثناء على القول المذكور ثم اجاب عنه بابطال ذلك السند بان حمل الاستثناء في الحديث
على احتمال مع وجود الاحتمال القريب الذي ذكره غير صحيح قوله ولا يبعد اي كل البعد وفي
المفيد راجع الى القيد فيفيد اصل البعد ولذا اختيل هذه العبارة تستعمل في البعيد ثم انه جواب
ثالث مع تعميم علة الدخول من الاعتقاد والعمل اما باختيار شق ثالث متفرع على
الاول بان المراد بهذا الخلود المستعار لطول المكث كخلود القاتل للمؤمن متعمدا اي لمقتل
كلها كالمخلد المدلول عليه بالجملة الاسمية في طول المكث الا واحدة او باختيار
الشق الثاني بان المراد مطلق الدخول وصحة الاستثناء مبنية على تنزيل دخول
الناجية لاجل عملهم بمنزلة العدم لقلة مكثهم بالنسبة الى غيرهم وتلك القلة بالنسبة
الى غيرهم بسبب اعتقادهم دون اعتقاد غيرهم وبهذا الاعتبار صح الترغيب
في تصحيح العقائد وان عم علة الدخول للاعتقاد والعمل وطول مكث القاتل متعمدا
من الفرقة الناجية كما يقتضيه عموم تلك الآية لا ينافي قلته بالنسبة الى مكث الفرقة
الغير الناجية لان البدعة في الاعتقاد اكبر من القتل كما قالوا بهذا واردا على الاجوبة
الثلثة بانها تقتضي دخول سائر الفرق في النار البتة مع ان العفو والشفاعة جائز
ان في حق كل مؤمن عاص ولو كان عصيانه من جهة الاعتقاد واجيب بان قوله
عليه السلام كلها في النار محمول على الاستحقاق الدخول بالفعل ومثله شايع في آيات
والاحاديث واما القول بان العفو والشفاعة لا يجريان في ضلالة العقائد فبعيد جدا
قوله قيل ومنهم لعل هذه الواو عاطفة على المقدر كانه قيل ما سبب نجاتهم ومنهم
فقيه اشارة الى ان السائل انما يطلب العارض المشخص الذي هو سبب نجاتهم لا مطلق
المميز ولذا اجاب النبي عليه السلام بالمميز السبب وهو كونهم على ما عليه النبي عليه السلام
واصحابه وهو مع كونه سببا للنجاة وصف مميز يمتاز به الفرقة عند السائل وان لم يعلم
السائل عقائد سائر الفرق التي لم توجد بعد لان عقائدهم لا محالة مخالفة لعقائد الفرق
الناجية ولما كان اعتقاد النبي عليه السلام واصحابه معلوما في ذلك الوقت وقيل افترقت
الامة لم يسئل السائل مرة اخرى بان يقول وما ذلك الاعتقاد قوله الذي نحن عليه اي ما عليه
كائنون مستقرون على ما انا كائن مستقر عليه واصحابي مستقرون عليه وانما قدرنا
متعلق الظرف لان النبي عليه السلام عدل عن الجملة الفعلية في الصلة الى الاسمية لقصد
الدوام والثبات للتنبيه على ان النجاة منوطة بدوام الاعتقاد لا بمجرد حدوثه وذلك يستفاد
من الاسم لا من الفعل الماضي وهو ظ ولا من المضارع لانه وان دل على الاستمرار بمعونة المقام

المقام لكنه انما يدل على الاستمرار التجددي لا على الاستمرار الدوامي كما ذكر وافي قوله تعالى
يستهزئ الآية ولم يقصر النبي عليه السلام في نفسه مع انه المتبوع في كل حاله بل عطف
الاصحاب ليكون دلالة الاصحاب على الاعتقاد الصحيح وارشادهم اليه مؤيدة بهذا الحديث
كما كانت مؤيدة بقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم ثم ان هذا كقوله تعالى
اولئك على هدى استعارة اما تبعية تشبيه المتمسك بالاعتقاد الصحيح والثبات باستعلاء
فارس على فرس جواد في كونهما سببا للنجاة عما يخاف والوصول الى مرام او استعارة مكنية
بتشبيه الاعتقاد الصحيح بذلك الفرس ويكون ادخال كلمة على استعارة تخييلية او استعارة
تمثيلية بتشبيه حال المعتقد مع اعتقاده حال المستعلي على الفرس مع فرسه في كونهما جامعين
لاسباب النجاة والوصول فذكر التركيب الدال على الثاني واريد الاول كانه قيل هم الراكبون على
ما انا عليه راكب واصحابي وان خدشت من ذلك التركيب ما عدا كلمة على كما اشار المحقق الشريف
الى الكل في حاشية المطول وما اجتماع الاستعارة والتمثيلية من هذه الاستعارة الثلث نزاع عظيم
بينه وبين العلامة التفتازاني والمحقق مع الشريف المحقق واعلم ان المراد من هذا
القول الشريف انهم الذين داموا على هذا الاعتقاد ولكن لما يمكن تعريفه الا بالاضافة الى نفسه
والى اصحابه قال ما انا عليه واصحابي فح ندخل الاصحاب في الفرقة الناجية فافهم قوله والاصحاب
جمع صحب بسكون العين كفرخ واخراخ وهو جمع صاحب معنى سواء كان جمعه لفظا كما ذهب
اليه البعض او لم يكن كما ذهب اليه البعض الآخر مثل راكب وركب ولم يجعله جمع صاحب من
الاول الا مرجلا للحديث على الاستعمال الشايع لان فاعلا لا يجمع على افعال عند الجمهور
وان خالفهم الزمخشري في مثل شاهد والشهادة وصاحب واصحاب وذكر الميداني ان هذا
الجمع عزيز في الكلام جدا قوله او جمع صحب بكسر العين كتمر وانما تخفيف اي مخفف صحب
بشد العين الذي هو بمعنى صاحب ولم يجعله المشدد اولا لكثيرة دوران وخير واختيار
لانه لم يوجد في الصحاح وان وجد في بعض المعتلات ولا جمع صحب مخفف صاحب
لانه يجعله جمع صاحب من اول الامر لانه فرعه وليس المراد ههنا انه جمع بسكون العين
مخفف صحب بكسر العين لوجهين الاول ان صحب بكسر العين لم يوجد بمعنى الصاحب
والا لقال او جمع صحب بالكسر كتمر وانما قال مخفف المشدد او مخفف الصلب فذكر
الصحب بدون تخفيف مما لا وجه له الثاني انه لو كان مراده ذلك لاورده فيما سبق بان
يقول جمع صحب بالسكون جمع صاحب او مخفف صحب بالكسر قوله من راى النبي عليه السلام
مؤمنا كلمة من لذوي العلم فيشمل الانس والجن والملك والمراد بالرؤية الملاقات
لئلا يخرج الصحابي الاعمى كابن ام مكتوم رضه ثم ان الجمهور على ان الصحابي من راى النبي
عليه السلام بعد النبوة مؤمنا به وبعض المحدثين عمم فمن راى قبل النبوة ولم يدخل الرهب

الذي رأى النبي عليه السلام في المنام قبل النبوة وآمن به بعلامة المنام ومات مؤمنا
فعلى الاول المراد من رأى النبي عليه السلام في وقت كونه نبيا وعلى الثاني من رأى ذات
النبي عليه السلام وقوله مؤمنا به بمعنى مصدقا معترفا به في جميع ما جاء به واخرج من رأى
كافرا وان آمن به بعد الملاقات سواء كان الرؤية والابصار في حال البلوغ او قبله
كما في حق ابن ابي بكر من الصحابي فانه ولد قبل وفاته عليه السلام بثلثة اشهر لكنه رأى النبي
عليه السلام حال الطفولية ولذا عدوه من الاصحاب وفيه دليل على ان المراد من الايمان
اعم من الاستقلالي والتبعي الحاصل بتبعية الابوين وسواء طال صحبته مع النبي عليه السلام
او لم يطل بان يكون قصيرة او لم يكن له صحبة اصلا اذ الملاقات لا يقتضي الصحبة كما في ملاقات
الطفل واورد على هذا التعريف انه يصدق على من رأى النبي عليه السلام مؤمنا به
ثم ارتد ومات على الكفر بعود بالله تعالى مع انه ليس بصحابي قطعا واجيب بحمل مؤمنا
على الحال الدائمة لا المنتقلة وبالتزام انه صحابي وقت الايمان لا بعده كما ان مؤمنا
من وقت الايمان لا بعده ولا يخفى فساد الجوابين اما الاول فلان حمل الحال على الدائمة
يخرج من رآه ثم ارتد ثم آمن ومات على الايمان انه مع انه صحابي قطعا مع ان الحال الدائمة
ما يدوم اصاحبها في نفسها لا بارادة المتكلم واما الثاني فلان قياسه على اطلاق المؤمن
فاسد لان اطلاق المؤمن بدوم على الاتصاف بالايمان وذلك الاتصاف يزول بالارتداد
فيطلق عليه المؤمن قبله لا بعده واما اطلاق الصحابي فهو على ما يقتضي التعريف انما يدور
على الاتصاف بكونه رائيا حال الايمان وذلك الاتصاف يزول بالارتداد والا لم يصدق
قولنا ذلك المرتد رأى النبي عليه السلام حال ايمانه بل هو وصف به دوم بعد الرؤية الى
آخر العمر فيلزم ان يكون صحابيا بعد الارتداد ايضا على ان يكون صحابيا في الجملة فوجب دخوله
في عموم الاصحاب في قوله عليه السلام ما انا عليه واصحابي لان المعتبر في صدق عنوان
الموضوع هو الصدق بالفعل ولو في احد الازمنة فيلزم ان يكون من الفرقة الناجية
وذلك مخالف للاجماع ولذا قال الشارح في الحاشية الاولى انه يفيد بقولنا ويقع على ايمانه
لئلا يدخل من رآه مؤمنا ثم ارتد وانما قال الاولى انه يمكن ان يقال يجوز التعريف بالاعم
ههنا لان الغرض تمييز الاصحاب عن سائر المسلمين لا عن كل مسلم وكافر واما ما قيل
ان هذا القيد يفيد ان بقاء صحة الاطلاق شرط لحدوثها وليس كذلك فان بقاء
شيء لا يكون شرطا لحدوثه بل الامر بالعكس فليس بشيء فانه انما يفيد ذلك لو وقع اطلاق
الصحابي بمجرد الرؤية مؤمنا وهو فاسد عند من اعتبر في التعريف قيدا آخر فان
اطلاق الصحابي على هذا انما يشترط بامرين احدهما الرؤية حال الايمان والثاني بقاء
الايمان الى آخر العمر نعم على هذا لا يظهر لو نه شخص صحابيا قبل الموت ولا باس به ثم

ان القيد الذي ذكره الشارح البعض من قوله ومات على الايمان اذ قد اشرنا الى ان الصحابي
كما يكون من الانس يكون من الملك او الجن وعلى تقدير صدقه على الملك والجن يصدق على
ارواح الانبياء الملاقية له عليه السلام ليلة المعراج بجسده الشريف مؤمنين به عليه السلام
باقين على ذلك الايمان لان الارواح عندنا اجسام لطيفة كالملك والجن فلذا عد تلك الارواح
الكاملة من الاصحاب مع انهم لا يموتون ابدا بعد الملاقات لا يقال لا ترتيب في الواو وهم
قد علموا قبل موتهم بعثه نبيا عليه السلام بطرق المعجزة وماتوا مؤمنين بذلك فيصدق عليهم
ذلك التعريف وان كان موتهم قبل الملاقات لانا نقول الموت السابق على الملاقات موت
اجسادهم لا موت ارواحهم والكلام في الثاني قوله وهذه عقائد الفرقة الناجية لا يخفى ان نقله
تلك العقائد بعنوان عقائد الفرقة الناجية قد علم من الحديث وانما الشك الواقع بعد تفرق
الامة في تعيينها من بين الرسائل المؤلفة على مذاهب الفرق فالظاهر ان يقول وعقائد الفرقة
الناجية هذه ففي الكلام قلب وقد قيله السكاكي مطلقا مع انه متضمن لاعتبار لطيف
هو المبالغة في الترغيب في الرسالة بالايماء الى انها اصل ينتسب اليه عقائد الفرقة
الناجية كانتساب المسند الى المسند اليه ويمكن جعله جريا على ما يقال هذه الرسالة
عقائد اية فرقة فالقلب قوله اشارة الى مقاصد هذه الرسالة لا الى الموصول في الحديث
لانه اخبار بحكم معلوم من الحديث فلا يتضمن فائدة الخبر ولازمها ولانه مفوت لغرض
المص من التلخيص على ما يوجب الترغيب في رسالة المعمولة على مذهب اهل السنة
والتنفر عن الرسائل المؤلفة على سائر المذهب بخلاف ما اذا كانت اشارة الى هذه
الرسالة اذ يحصل في الفائدة والتنقيص واشارة بزيادة المقاصد الى امور الاول اشتمال
الرسالة على ما لا يجب اعتقاده لكونه الايجاب على الله مذهب المعتزلة والوجوب منه
تعالى مذهب الفلاسفة واما الواجب هناك اعتقاد انه تعالى لا يجب عليه ولا منه
شيء وكالدعاء في آخر الرسالة بل بحث الامامة لما سيجيء منه انه بالفروع اشبه
اقول ويدل عليه ان الترتيب الواقع في الائمة الاربعة غير معلوم لجميع الاصحاب
اذ قد جعل الامامة في تعريبة عثمان رضي الله عنه شورى بينهم ولا علم قبل المشورة فاطاقة
عثمان رضي الله عنه في الثالث وعلي كرم الله وجهه في الرابعة غير معلومة للذين ماتوا قبلهما
من الاصحاب وقد دل الحديث على ان عقائد الفرقة الناجية هي العقائد التي دام
عليها النبي عليه السلام وجميع الاصحاب الثاني ان من مقاصد الرسالة ما اشير اليها ولم
يصرح بها كوجوب معرفة الله تعالى المشار اليه في ضمن قوله والنظر في معرفته الله واجب
وامثاله من العقائد المندرجة في عقائد النبي عليه السلام واصحابه الثالث ان المراد بالاشارة
الاشارة الى المسائل دون الالفاظ والنقوش فان الرسالة وان كانت عبارة عن الالفاظ

في الاصح الا ان المقصود الاصلي من تلك الالفاظ هو المعاني والمسائل قوله والمراد بالعقائد
يعني ان العقائد جمع عقيدة بمعنى الاعتقاد لكن في كلام المص ههنا بمعنى النسبة المعتقدة
مجازا بذكر الشرط او الجزاء المطلق وارادة المشروط او الكل بقرينة امتناع حمل احد
المتباينين على الآخر وان ما الموصول في الحديث ظاهر في الاعتقادات اعلم ان الرسالة
اما عبارة عن الالفاظ او النقوش ولا قائل باحتمال كونها ادراكات او ملكات كما ان
العلم اما عبارة عن الادراك او الملكة او المعاني ولا قائل باحتمال كونه الفاظا او نقوشا
وقد تشتهر بين المحصلين توجيه امثال كلام المص ههنا بحمل كل من المبتدا والخبر على
واحد من محتملاته وتصحيح الحمل فيما اريد بهما المتغايران بالذات بارتكاب التجوز في احد
الطرفين وفي الاسناد او في الحذف والشارح ههنا جرى على مقتضى الظاهر وجعل
اسم الاشارة اشارة الى المقاصد التي هي النسب الخبرية واختار في تصحيح الحمل في
طرف المسند لان اطلاق العقائد على معنى المعتقدات يجوز شايع فلما يحتاج الى القرينة
فهي الى الحقيقة اقرب لاسيما ان الاعتقادات والمعتقدات مترادفة بالذات عند الحنفيين
ومنهم الشارح قوله ما يتعلق الغرض بنفس اعتقاده الموصول ههنا عبارة عن الاحكام
بقرينة قوله وسمي تلك الاحكام اصولية والمراد الاحكام الشرعية فبقرينة اضافة
العقائد الى الفرقة الناجية عند الشارح مع شيوعها في هذا المقام قال شارح المواقف
الاحكام الماخوذة من الشرع قسمان قسم يقصد به الاعتقاد وقسم يقصد به العمل
وقال شارح المقاصد الاحكام المنسوبة الى الشرع منها ما يتعلق بالعمل ومنها ما يتعلق
بالاعتقاد وكذا في شرح العقائد النسفية لكن باضافة الكيفية العمل وكتب القوم
بذلك مشحون فلا يتوهم ان المستفادة بالاصولية هي الاحكام الشرعية التي يتعلق الغرض
بنفس اعتقادها لا مطلق الاحكام التي يتعلق الغرض بذلك لانها شاملة لاحكام
الحكمة النظرية فلا يصح قوله وسماه ثم الحكم على ما ذكر والمولى اخيالي ثلثة معان
الاول نسبة امر الى آخر ايجابا او سلبا وهو المراد بقولهم وقوع النسبة او لا
وقوعها ومن زعم انه مغاير للاول وان للحكم معان اربعة فقد سها الثاني ادراك
وقوع النسبة او لا وقوعها الثالث مصطلح الاصوليين وهو خطاب الله المتعلق
بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير فالوجوب والاباحة وغيرهما من الندب
والكراهة والحرمة وهذه احكام حكمية اصولية تقع محمولات المسائل الفقهية
ويجوز ان يراد بكيفية العمل ويلزم المراد من الحكم بهما المعنى الثالث لاستلزام اختصار
الاصولية في الاحكام التي من شيوعها افعال المكلفين وعمومها انها الوجوب واخواته
وتعلق الغرض بنفس اعتقادها كقولهم نصب الامام واجب على المسلمين وذلك

وذلك الاعتقاد خلاف الواقع اذ معظم الاصولية مباحث الذات والصفات وحدوث
وقدمه مع انها ليست كذلك ولا المعنى الثاني لان المسماة بالاصولية والفروعية
انما هي المسائل والنسب الخبرية لا ادراكاتها ولانه باباه قوله بنفس اعتقاده لان
اضافة الاعتقاد الى ضمير الموصول يستدعي ان يكون الموصول عبارة عن المعتقد وهو
النسبة الخبرية لا ادراكها والقول بمنع الاستدعاء مستند بجواز ان يكون اضافته
مطلق الاعتقاد الى ضمير الموصول الذي هو عبارة عن الحكم بمعنى الادراك الاذعاني
بيانية من قبيل اضافة العام المطلق الى الخاص كشجرة الاراك بعيد لا يلتفت اليه
مع ظهور الوجه الصحيح الذي هو كون الحكم بمعنى النسبة الخبرية وانما يلتفت الى مثله
بضرورة كالضرورة في تعريف بعضهم المفرد بما لا يراد بجزء لفظه دلالة على جزء معناه
فان اضافة اللفظ الى ضمير الموصول يقتضي ان يكون الموصول عبارة عن المعنى واضافة
المعنى اليه يقتضي ان يكون عبارة عن اللفظ ولا يمكن الجمع بينهما ملابدان يحمل احدى الا
ضافتين على البيانية لكن بتخصيص الموصول باللفظ الموضوع او بمعناه لئلا يلزم
اضافة الخاص المطلق الى العام اذا ابقي الموصول على عمومه او اضافة احدى المتساويين
او المترادفين الى آخر اذا خص بمطلق اللفظ او بمطلق المعنى كالمضاف فان شيئا
من هذه الاضافات غير صحيح عند النحاة ولما لم يكن الحكم ههنا بالمعنى الاخير بل بمعنى الاول فقوله
فمراده ان المراد من العقائد هي النسب الخبرية الشرعية التي يتعلق الغرض بنفس
اعتقادها ثم الغرض انما يعلل به الفعل الاختياري فالمراد الغرض من تدوين تلك
الاحكام او تحصيلها تعلمها والمتبادر من الغرض الاصلي وبمعنى تعلقه بالاعتقاد او العمل
ان يتحقق في ضمنه بان يكون الغرض هو نفس ذلك الاعتقاد او العمل فيكون من باب
تعلق العام بالخاص وذلك لان الغرض الاصلي من تدوين الاحكام او تحصيلها قد يكون
حصول الاعتقاد بنفس تلك الاحكام كما في العلوم الغير الالية المقصودة لذاتها كالكلام
وقد يكون حصول امر آخر يتوقف عليها ويكون حصول الاعتقاد بتلك الاحكام غرضا بالا
التبع كما في العلوم الالية فالمنطق على ما اشار اليه الشريف في الحاشية الكبرى فالغرض
الاصلي من تدوين الاحكام الشرعية او تحصيلها اعم من اعتقادها ومن العمل بها ويدل على
ان المراد من التعلق ما ذكرنا وما ذكره الصدر في المواقف من ان المراد بالعقائد ما يقصد به
نفس الاعتقاد دون العمل قوله من غير تعلق بكيفية العمل الظاهر ان المستقر
حال من الضمير المجرور وكلمة من منشائية وغير بمعنى الامر المغاير اي حال كونه ناشيا
من امر مغاير لتعلقه بكيفية العمل ويلزم ان لا ينشأ من ذلك التعلق ويلزم في الجملة
ان لا يوجد ذلك التعلق اذ لو وجد لنشأ منه فامثال هذه العبارة بهاتين

الواسطتين كناية عن علم التعلق على ما اشار اليه العلامة التفتازاني ويمكن ان يكون بمعنى
الباء على ما في المتن وكلمة عند بمجرد النفي اي حال كونه ملابسا بعد التعلق بالكيفية ثم ان
المراد من التعلق المنفي هو تعلق الفرض كما ينبغي من اسناد التعلق قبله الى الفرض
بل المراد تعلق الاحكام التي هي الموصول عبارة عنها بقرينة اسناد التعلق بكيفية
العمل في مقابلها الى الاحكام حيث قال ويقابلها الاحكام المتعلقة بكيفية العمل
او ايضا لا معنى لتعلق الفرض بكيفية العمل سواء حملت الاضافة على ظاهرها بمعنى
الكيفية القائمة بالعمل على ان تكون عبارة عن محمولات المسائل الفقهية كالوجوب
والاباحة ونحوهما او بمعنى المشهور قضية قائلة بان العمل مكيف بكيفية مخصوصة
او حملت الاضافة على اضافة الصفة الى موصوفها لحصول الصورة اما على الاولين فلا
والانتهاء الفرض من تدوين احكام الواجبات وجوبها على المكلفين او القضايا
الحاكمة بالوجوب وليس كذلك وان الفرض هو العمل بها وان على الثالث فلان الفرض
من تدوين الفروع هو متعلق العمل لا العمل المكيف ولذا حذف شارح المواقف الكيفية
في قسم الفرعية حيث قال ما يقصد به العمل بخلاف تعلق الاحكام بمعنى النسبة الخبرية
بكيفية العمل فانها متعلقة بكيفية القائمة بالعمل تعلق النسبة بالمحمول وبالعمل
المكيف تعلق النسبة بالموضوع وبالقضية تعلق الجزء للكل وذلك لان العمل الماخوذ
في تعريف الفقه لكونه عبارة عن فعل المكلف فهو اشارة الى موضوع الفقه المحل
الى موضوعات مسائل والكيفية لكونها عبارة عن العوارض الذاتية للعمل اشارة الى
محمولات مسائله والمراد من العمل المذكور هو فعل الجوارح لا ما يعلم الفعل القلبي
والمعرفة القلبية ثم ليس المراد من نفي تعلق الاحكام الاصولية بالكيفية المذكورة نفي
تعلق جميعها بالوجوب والتعلق في بعضها كما في قول المص في اواخر الرسالة الامر بالمعروف
واجب وبالندب مندوب وكفرلهم نصب الامام واجب على الكافين
والمسح على الخفين جائز وان لم يتداركها المص كما وجد في بعضها الآخر تعلق بكيفية
العمل كما في قول المص المشرع في معرفة الله واجب وبكيفية الاستفادة كما في قوله لهم
معرفة الله واجبة ولا وجه لما قيل ان الاحكام المتعلقة بكيفية العمل احكام فرعية
ذكرت في كتب الكلام بينة الفرعية لان موضوع علم الكلام عند المص وغيره هو الاعتقاد
متعلق المعارف اثبات على جميع الموجودات وسائر الاعتقادات ولذا الاتي قول لهم العالم
حادث في مسائله من غير تاويل وبل هذه الجملة ان مراد تعلق عامتها بالكيفية لا اشارة اليه
الحيات ولا يلزم عدم اعتبار تلك الاحكام المتعلقة بالكيفية من الاصولية عن الفرعية
او نقل بيانها بتعلق الفرض بنفس اعتقاده جابر جهتين الاول بقيد النفس لانه

لانه في الحقيقة تاكيد معنوي لدفع احتمال التجوز بان يذكر تعلق الفرض بالاعتقاد ويريد
ما يترتب عليه مجازا بالعمل فيدل على ان الاصلية ما يكون الفرض منه الاعتقاد دون العمل
المتعلق المتبادر من الفرض هو الاصلي والاحكام الفرعية وان تعلق باعتقادها في الجملة الا
ان الفرض الاصلي من تدوينها وتحقيقها هو العمل والاعتقاد غرض بالتبع لكونه وسيلة
الى العمل ولذا حذف شارح المواقف قيد النفس والاجل ان تمييز جميع الاصلية عن
الفرعية يحتاج الى قيد تعلق الفرض بالاعتقاد لم يكتفوا في قسم الاصلية بالجزء وان يقال
ما يتعلق بكيفية العمل لكونه ما لا يتعلق عامة بالكيفية وايضا لو اكتفوا به لاندرج في
الاصلية ما ليس فيها فالاحكام المتعلقة بكيفية الاخلاق والفرض الاصلي منها هذا بل
الاخلاق لا العمل بالجوارح ولا نفس الاعتقاد وكذا تفاصيل القصص المستفادة من الايات
والاحاديث وان كان الاسلام المجمل القائل بان جميع ما جاء به الرسول عليه السلام حق
من جملة الاصلية والفرض الاصلي من تلك التفاصيل انتقاط النفس المؤدي الى واحد من
التهذيب والعمل وبهذا اختلال ما في شرح المواقف من حصر الاحكام الماخوذة من
الشرع في قسمي الاصلية والفرعية ولذا حذف شارح المقاصد اداة الحصر والقائل بالقول
فعلى هذا ان هذا القيد من الشارح مستدرك فالاطائل تحته ان الفرعية وعلم الاخلاق وتفاصيل
القصص خرج كلها بقيد تعلق الفرض بنفس اعتقاده والجواب ان ليس الفرض من هذا
القيد الاحتراز عن شيء بل الطلب الفائدة تحقيق المقابلة بين الاصلية والفرعية بان
عامة الفرعية متعلقة بكيفية العمل وهي عامة الاصلية والسر في ذلك ان بعضهم كالعلامة
التفتازاني في شرح العقائد فسر الاصلية بما يتعلق بالاعتقاد والفرعية بما يتعلق
بكيفية العمل ولا يخفى ان العلمين في التفسيرين متغايرين لان تعلق الاحكام بالاعتقاد
تعلقها بالفرض من تدوينها او تحصيلها وتعلقها بكيفية العمل تعلقها باحد طرفي القضية
وبنفسها والثاني ان يكون التعلقات في التفسيرين من نوع واحد كما ان الثاني في تفسيري
الامرين المتقابلين ان يذكر فيهما الوصفان المتقابلان باحدى طرق التقابل وليس تعلق
الاحكام بالفرض مقابلا لتعلقها بكيفية العمل فاشار الشارح المحقق ههنا بهذا القيد
مع زيادة لفظ الفرض الى توجيه هذين التفسيرين بان تعلق الاحكام بالاعتقاد محمول
على تعلقها بالفرض من التدوين والتحصيل والتقابل بين الاصلية والفرعية ليس باعتبار
هذا القيد بل بقيد آخر محذوف بقرينة المقابلة وهو عدم تعلق تلك الاحكام بكيفية
العمل وان احتمل ما في شرح المقاصد على التعلق بالفرض في التفسيرين كما التعلقات
من نوع واحد وجوز مولى الخيالي هناك جعل التعلقين من نوع واحد هو تعلق الحكم
بمعنى النسبة او بمعنى الادراك الذهني بطرفي القضية او بنفسها لكن يحمل الاعتقاد

على المعنى المعتقد ولا يخفى فساده لان تعلق الحكم بالقضية المعتقدة او بطرفيها تحقق
في الفرعية بل في كل قضية فلا يخرج بهذا القيد الفرعية عن تفسير الاصلية مع انه
سبق لاخراجها وانما يخرج بقيد تعلق الفرض بالاعتقاد يبقى كلام هو ان تفسير
الفرعية بعد ذلك يصدق على بعض الاصلية بكيفية العمل كما لاحكام التي ذكرنا فلابد
من ذكر تعلق الفرض بالعمل في ذلك التفسير ايضا ليخرج ذلك البعض وليكون التقابل
باعتبار كل من القيدين الماخوذين في الاصلية والمخالص الآباء يقال عبارة المقابلة
في قوله وتقابلها اه تشعر باعتبار ذلك القيد ايضا في تفسير الفرعية وقيد الحيثية
ملحوظ في التفسيرين فتلك الاحكام من حيث تعلق الفرض الاصلي منه وبينها
في كتب الكلام بنفس اعتقاد ما يكون من الكلام او من حيث تعلق الفرض منه وبينها
في كتب الفقه بالعمل يكون من الفروع وغرض المحصل تابع لغرض اهل الفن في الاصالة
والفرعية فعلى هذا يكون التفسيران مطابقان لما ذكره شارح المواقف وانما اطنبنا
الكلام لان المقام من مزالق الاقدام قوله وهم الاشاعرة اي الفرقة الناجية الاشاعرة خفية
تعريف المسند اليه باللام لكون الضمير الموضوع لكل خاص مذكور بالوضع العام راجعا
الى المعرف باللام وذلك التعريف ههنا لقصر المسند اليه على المسند بحمل اللام على الاستغراق
او الجنس اي كل فرقة ناجية او جنسها متحدة مع الاشاعرة لكن بطريق الاستخدام
في الضمير لان لام الفرقة الناجية في المرجع للاشارة الى المفهوم والخارجي الذي هو الفرقة الواحدة
المستثناة في الحديث ولعله للاشارة الى هذا قال وهم الاشاعرة ولم يقل وهي الاشاعرة
ثم ان القصر اضافي بالنسبة الى سائر الفرقة من ثلث وسبعين على ان يكون قصر القلب
بالنسبة الى كل فرقة جازمة بان الناجية انفسهم لا غيرهم لا قصر افراد اذ لا معتقد هناك
بان الناجية مجموع الفرقتين فصاعدا منهم ويمكن ان يكون قصر التعيين بالنسبة الى بعض
المسلمين الجازم بان هناك فرقة الناجية بدلالة الحديث لكنه تردد في انها الاشاعرة
او غيرها منهم ولما كان القصر اضافيا لم يرد عليه ان حصر الفرقة الناجية في الاشاعرة غير
صحيح لان السلف من المحدثين ليسوا من الاشاعرة وكذا اصحاب الشيخ ابو منصور
الماتريدي فالصحابة ما ان في خاتمة المواقف من ان الفرقة الناجية هم الاشاعرة والسلف
من اهل السنة والجماعة وذلك لان النص حين ما فصل الفرق في آخر المواقف
لم يجعل كلا من السلف والاصحاب الماتريدي او نحوهما فرقة مستقلة معدودة
من ثلث وسبعين بل جعلهما من جملة الفرقة الناجية كالاشاعرة لما عرفت وبهذا يظهر انه
لا وجه لحمل الاشاعرة ههنا على جميع الاشعرية اي نفضيل من الشعور بمعنى العلم والادراك
ليشمل الكل مع ان التاء ياء بلا حاجة علامة النقل من الوصفية الى الاسمية لانها علم لتلك

تلك الجماعة قوله وهو منسوب الى الاشعري اي الشيخ الاشعري منسوب الى جده الاعلى
المسمى بالاشعري وهو ابو قبيلة من اليمن والاشعر اقامن الشعور او من الشعر بكسر الشين
او بفتحها وعلى الاولين اسم تفضيل وعلى الثالث صفة مشبهة بمعنى ذي شعر كثير لا كثرة
الشعر نوع عيب وعلى كل تقدير فالاشعر علم شخص والاشاعرة جمعه بارادة المسمى
بالاشعري كما هو الوجه في جمع الاعلام الشخصية يسمى بها اصحاب الشيخ الاشعري واتباعه
يجعل كل منهم مسمى بالاشعر على سبيل التغليب والحق بها التاء علامة للنقل كما في العلامة
قوله وقيل الى جده اي منسوب الى جده القريب الى موسى الاشعري من الصحابة رضوان
الله عليهم وانما الى به بصيغة التمريض لوجوه الاول انه يؤدي الى اجتماع يائي النسبة
وحذف احدهما للتخفيف الثاني انه غير متضمن لوجه تسمية جده بالاشعر الثالث
انه غير متضمن لوجه تسمية اصحاب الشيخ واتباعه بالاشاعرة جمع الاشعر لا جمع الاشعري
بخلاف الوجه الاول في الكل قوله فان قلت كيف حكم بان الفرقة الناجية اه لا يخفى عليك
ان الحكم بان الفرقة الناجية فرقة كذا من الفرق حكم نظري لا يحكم به شيء من الفرق الا بدليل
لاح له فليس المراد سؤال عن كيفية مطلق الحكم المشترك بين الفرق عن الحكم بايقان المطابقة
للواقع فالمراد كيف حكم وادعى المطابقة يقينا مع كثرة الحكم بخلاف من سائر الفرق بالتهم
المعارضة له لدليل المص فالمراد من الجواب ح ان كثرة الحكم بخلافه بادلة فاسدة لا يمنع ادعاء
المطابقة وايقانه بدليل صحيح فان دليله مطابق لما يدل عليه سياق الحديث بخلاف ادلة
او المراد من السؤال كيف حكم وايقن بالمطابقة مع قيام احتمال كونه حكمه ايضا مجرد
الزعم والادعاء كسائر الفرق اذ يستحيل مطابقة الكل فالمراد من الجواب ح انه ليس
في حكم ذلك الاحتمال لانه حكم به بدليل مطابقا لما يقتضيه سياق الحديث بخلاف ادلة
سائر الفرق وعلى التقديرين فالسؤال استفهام محض ومنع لمدعى المص الغير المدلل
بحسب الظاهر والجواب باثبات الممنوع على وجه يتضمن دفع المعارضات الموجهة
على المص من جانب سائر الفرق وظهر مما قدرنا ان الزعم ههنا بمعنى مطلق الا
اعتقاد الباطل او الاول ادعاء لا بمعنى القول والاعتقاد الباطل لانه مناف للسؤال
لانه اذا كان قول غير الاشاعرة من الفرق او اعتقادهم باطلا فمن حقيقة قول
الاشاعرة واعتقادهم السائل الطالب للحق فكيف يسئل بعده قوله قلت سياق
الحديث المشعر اه نلخيصه ان قوله عليه السلام الذين هم على ما انا عليه واصحابي دال
على ان تلك الفرقة الناجية هم الذين داموا واستقروا على اعتقاد النبي عليه السلام
واصحابه والاعتقاد امر باطني لا يعلم كيفيته الا باخبار صاحبه عنه والنبي عليه السلام
اخبر عن اعتقاده باحاديث قولية واخذ بها الاصحاب عنه عليه السلام واخبروا بها

الامة والاشاعرة اخذوا تلك الاحاديث الصحيحة واعتقدوا بمدلولاتها من غير
صرفها عن ظواهرها بدون ضرورة وقرينة صارفة قطعا لان مراد النبي عليه السلام
فيما لا صارف فيه ظاهر تلك الاحاديث قطعا ومجرد الاحتمال الغير الناشي عن دليل لا يلتفت
اليه ولا ينافي القطع والا لم يثبت قصاص احد بالاقرار لاحتمال التجوز في كلام
المقر والمحدود الذي من جملتها القصاص تندرئ بالشبهات فصرف تلك الاحاديث
عن ظاهرها بدون صارف كفر وكلام هذا المقر بالتجوز بلا صارف وبهذا البيان اندفع
عن الشارح ما يتوجه عليه ان القلوب ترك قوله ولا يتجاوزون عن ظواهرها لان سياق
الحديث انما يدل على اتهام المتبعين للاحاديث مطلقا على انهم المتبعون لظواهرها
عند عدم الصارف واعلم ان مدعي المص بطريق الحصر متضمن لحكمين احدهما ايجابي
وهو ان الفرقة الناجية هم الاشاعرة والآخر سلبي وهو ان الفرقة الناجية ليست
غير الاشاعرة من الفرق وكذا الحصر ان الواقع احدهما في قوله وذلك انما ينطبق اه
والآخر في تقديم المسند اليه على الخبر الفعلي في قوله فانهم يتمسكون مشتملان على
حكمين ايجابي وسلبي والحكمان الايجابيان في الحصرين الآخرين دليل الجزء الايجابي
من المدعى والحكمان السلبيان فيهما دليل الجزء السلبي من المدعى على ان يكون قوله ثم
المعتقدون بما روي اه صغرى مشترك بين الدليلين وتقريرهما ان يقال اما كون
الفرقة الناجية هم الاشاعرة فلان الفرقة الناجية هم المعتقدون بما روي عن النبي
عليه السلام واصحابه وكل فرقة معتقدون بذلك هم الاشاعرة ينتج من الشكل الاول
ان الفرقة الناجية هم الاشاعرة اما الصغرى فثابتة بسياق الحديث واما الكبرى
التي هي الجزء الايجابي من قوله انما ينطبق على الاشاعرة فلان الاشاعرة يتمسكون
بالاحاديث الصحيحة واما كون الفرقة الناجية ليست غير الاشاعرة فلان الفرقة
الناجية هم المعتقدون بما روي ولا شيء من غير الاشاعرة بمعتقدين بما روي ينتج
من الشكل الثاني ان لا شيء من الفرقة الناجية بغير الاشاعرة اما الصغرى فكما سبق
واما بالاحاديث الصحيحة وقس عليه امثاله هذا المقام قوله ولا يستر سلوكه اه
استرسال الشيء انبساطه والمراد اتباع العقل مع ترك النقل عن الاصحاب كالمعتزلة
المتشبثين بأذيال الفلاسفة القائلين بحجية عقولهم من التزام شرع ولا مع النقل
من غير تعمق بتقييد ان الشيعة انما يتبعون المنقول عن ائمتهم الاثني عشر لا المنقول
عن اصحاب النبي عليه السلام ولا عقولهم وفيه ما فيه بل يستحق منه من ان الشيعة
توافق المعتزلة في اكثر الاصول يدل على انهم استرسلوا مع عقولهم ايضا فالمراد انهم
لا يسترسلون مع عقولهم لا بدون النقل عن غيرهم من اصحابه كالمعتزلة ولا مع النقل من غير

المعتبر انه انما يتبعون السلبي من قوله انما ينطبق فلان عليه الشاعرة لا يتمسكون صح

غيرهم كالشيعة والمراد ان الشيعة لا اعتقاد ان ائمتهم معصومون من الذنب
التبعوهم في الفعل والقول ولم يلتفتوا الى ما روي من الاصحاب مع ان بعض ما اخذوه
عن الائمة خلاف اعتقاد النبي عليه السلام واصحابه اما لعدم عصمة الائمة له اذ لا دليل على عصمة
غير الانبياء عليهم السلام واما لعدم صحة الرواية عن الائمة وبهذا يندفع عن الشارح ما يمكن ان يقال
ان ائمتهم يروون عن النبي عليه السلام واصحابه قوله قال ابن مطهر الحلي وهو كالطوسي من الشيعة
الامامية والغرض من هذا النقل ايراد معارضة على مدعى المص من طرف الشيعة الامامية بعد ما
اقام عليه الدليل المرضي المستفاد من سياق الحديث بان يقال الفرقة الناجية هم الشيعة الامامية
لا الاشاعرة لان الفرقة الناجية فرقة لها مخالفة كثيرة مع سائر الفرق وكل فرقة شأنها ذلك
فهي الشيعة الامامية اما الصغرى فاما استقر عليه الرأي من ان المراد من الفرقة الناجية
في الحديث هو تلك الفرقة المخالفة واما الكبرى فلقوله فانهم يخالفوا في هذا النقل اشارة
الى اثبات دعوى الاسترسال مع العقل فانها مع كمال حذاقتها ووفرة علمها غفلا
عن الدليل المستفاد من سياق الحديث واسترسلا مع عقلهما وحكما بمقدمة واهمية على
ما استقر عليه رأي علماء وستعرف قوله فاستقر الرأي اه ولا يخفى ما فيه لان عقايد الفرقة
الناجية اصول منعقدة بمجرد اضلال واحدة منها يخرج الفرقة عن كونها فرقة ناجية فان اريد
ان تلك الفرقة الناجية يجب ان يكون لها مخالفة لجميع الفرق الكثيرة ولو كان مخالفتها لكل فرقة في
واحدة من الاصول ففيه ان حال كل فرقة كذلك والا لم تكن فرقة اخرى ولم يتعدد الفرق وان اريد
تلك الفرقة الناجية يجب ان يكون لها مخالفة لكل فرقة في اكثر الاصول كما حمله الشارح عليه
فذلك ظ المنع ولا دلالة في الحديث عليه قوله قلت الشيعة توافق المعتزلة في اكثر الاصول
والظاهر ان هذا الجواب اثبات لمدعى المص على طريق المعارضة بالقلب بان دليل الامامية
ينقلب عليهم الزاما لهم وما يقال المعارضة لا تعارض فاسد لا يعتد به كما ذكره المص في رسالة
الاداب ويمكن ان يكون جوابا بالمنع الكبرى بان يقال لا نم انها الشيعة الامامية لا غير كيف
ولا يليق بذلك هو الاشاعرة لكن الاولى ان يمنع الصغرى اولا نم الكبرى فالوجه هو
الاول وعلى التقدير بن يندفع عن الشارح ما يمكن ان يقال كيف اثبت مدعى اهل السنة
بدليل مشتمل على مقدمة ملتزمة عند الشيعة الامامية مع انها ظاهرة المنع قوله واستناد الممكنات
كلها الى الله تعالى ابتداء اي كل ممكن موجود فهو موجود بايجاد الله تعالى ابتداء اي بلا واسطة شيء
آخر يتولد منه او يتوقف فليس شيء من افعاله تعالى مشروطا بشرط بل هو يفعل كل
شيء ممكن بدون اعداد شرط وانه اجاز رؤية كل موجود ولو كان الرائي اعمى النقيض منتهى
البلاد الشرقية والمرئي بقعة اندلس منتهى البلاد الغربية مع كون الجبال حجابا مانعة
عن الرؤية اذ ليس الرؤية عبارة عن ارتسام الجسم في البصر بل عبارة عن الانكشاف

قلت

التام الحاصل عقيب استعمال الباصرة وذلك الاستعمال شرط عادي لحصول ذلك
الانكشاف ولنسمه تقاربا على ايجاد ذلك الانكشاف التام فيبنا بدون ما جعله
شروطا عادية مثل الانسان والجسمية والمكان والجهة والمقابلة وغير ذلك
من شروط وارتفاع الموانع قوله الاجماع ههنا بمعنى الاتفاق يعني ان الاجماع ههنا لغوي
بمعنى مطلق الاتفاق لا مصطلح الاصوليين بمعنى اتفاق جميع المجتهدين من امة محمد
عليه السلام في عصر على حكم من احكام الدين ان كان بهذا المعنى لكان جميع ما ذكره في
الرسالة مجمعا عليه بهذا المعنى عند المص اذ لفظ الفقه اجمع مستلزما على جميع ما في الرسالة
من المقاصد وان احتاج الى نوع تأويل في بعض المواضع لا على ما عبد فيه كلمة على فقط
لكن جميع ما ذكر في الرسالة ليس مجمعا عليه بهذا المعنى لان المجمع عليه بهذا المعنى يكفر جاحده
انتسب الى الضلال بمقتضى قوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة فلو كان المجمع
كذلك عند المص لزمه تضليل كثير من اهل السنة ونسبتهم الى الحكم بخلاف الاجماع
فيما خالفوا فيه كالاصحاب الماتريدية المخالفة في مسئلة التكوين وفي تعليل بعض افعاله
تعالى بالاغراض وكبعض الاشاعرة المخالفة في تفضيل البشر على الملك وغير ذلك فيما يعلم
من كلام الشارح في محالها وان كان البعض مجمعا عليه بهذا المعنى بحيث يكفر جاحده كحدوث
العالم وفناؤه وحشر الاجساد او بحيث ينسب جاحده الى الضلال في الاعتقاد كتعلق
الارادة بجميع الممكنات وعذاب القبر وغير ذلك وقوله فان المذكورات ليست كذلك
دفع الايجاب على بان يلاحظ استغراق المذكورات بحمل التسليب على سلب القضية الكلية
لا سلب الكلي بان يحمل على سلب المجموع عن كل فرد وهو له ولذلك نسبة الى طائفة مخصوصة
الظاهر انه استدلال على صحة النسبة بما ثبت بالدليل الاول ويمكن ان يقال هو دليل ثان على انه ليس
بالمعنى الاصطلاحي يعني ولاجل انه ليس بالمعنى الاصطلاحي بل بمعنى مطلق الاتفاق نسبة
الى طائفة مخصوصة من المجتهدين بناء على ان السلف من المحدثين اخص مطلقا من المجتهدين
مع ان الاجماع بمعنى اتفاق جميع المجتهدين انما ينسب حقيقة الى المجتهدين بان يقال اجمع
المجتهدون وبمعنى اتفاق جميعهم لا الى طائفة مخصوصة منهم طائفة تعمهم وغيرهم وما قيل
نسبة الى طائفة مخصوصة هي السلف لا تدل على انه ليس بالمعنى الاصطلاحي جواز
انحصار المجتهدين في السلف في ذلك العصر ممنوع بل ان اراد جواز انحصار في
الواقع وان لم يعلمه المص فذلك غير مضر للشارح فان كلامه في نسبة المص ومن البين
انه لا يلتفت عند دليل المص من فاعله بحقيقي الذي هو المجتهد حتى ولا السلف عالم يعلم
فانحصار وان اراد جواز انحصار جميع في علم المص فذلك باطل لما مر من عدم تعليل
المص المنع من حل التسمية واما ما قيل لا نم انه نسبة الى طائفة مخصوصة هي السلف فانما

فانما يكون كذلك لو كان الائمة واهل السنة معطوفين على المحدثين او على السلف
لكن بعد ان يلاحظ ربط الاجماع بالسلف والكل مم لجواز ان يكون الاجماع بالمعنى
المصطلح والعطف على السلف قبل الربط بقرينة ان الاجماع بهذا المعنى لا ينسب
حقيقة الى طائفة مخصوصة وان كان الظ في العطف ان يكون بعد الربط فمدفوع
ايضا بانه كلا من الائمة واهل السنة اعم من المجتهدين فلو نسب الاجماع بهذا المعنى
الى مجموع السلف والائمة او الى مجموع الثلثة يلزم نسبته الى طائفة تعم المجتهدين
وغيرهم وذلك قطعي البطلان فعلى تقدير ملاحظة العطف قبل الربط لا وجه لاحتمال
كون الاجماع بالمعنى الاصطلاحي قطعا وهو ظ وللظهور اعرض عنه الشارح المحقق
وانما يحتمل كونه بذلك المعنى على تقدير العطف بعد الربط بان يكون المنسوب الى
السلف بالمعنى الاصطلاحي والى الائمة واهل السنة بالمعنى اللغوي على طريقة
قولهم علفته تبنا وماء باردا ومثله شايع فذلك الاحتمال مساغ لا سيما
على مذهب بعض النحاة من تقدير العامل في جانب المعطوف على ان جواز عطف
بعض اجزاء الفاعل على البعض الاخر في فاعل الاجماع والاتفاق محل نظر اذ لا يقال
اجمع عشرون وثلثون واتفق زيد وعمرو بل يقال اجمع الاربعون وهما اتفقا نعم
يجوز اتفق زيد مع عمرو ولكونه بمعنى اتفقا فليتأمل فيه ثم نقول قيد اهل الاصول
الحكم الديني الماخوذ في تعريف الاجماع بكونه فرعيا اجتهاديا وصرحوا بان ذلك
التقييد لاخراج الاحكام الدينية القطعية فلو كان الاجماع ههنا بالمعنى الاصطلاحي لكان
جميع ما ذكر في الرسالة احكاما اجتهاديا باحثة عن كيفية العمل مجمعا عليها بهذا لكن
جميعها ليس كذلك وان كان بعضها كذلك كوجوب الامر بالمعروف الواجب
وندبه بالمندوب ولذلك نسبه الى طائفة مخصوصة من المجتهدين والى طائفة
تعمهم وغيرهم ولك ان تحمل كلام الشارح على هذا وان كان المتبادر من اطلاقه
الحكم هو الاول قوله وهو ما سوى ذاته وصفاته يتبادر منه ان العالم اسم لمجموع
الممكنات الموجودة بحيث لا يوجد له افراد بل اجزاء وليس كذلك والا لم تصح جمعه
في مثل رب العالمين بل هو اسم للقدر المشترك بين الكل وبين كل من الاجناس اذ يقال
عالم الاجسام وعالم الاعراض وعالم الارواح وعالم الانسان او الحيوان او النبات
والعالم العلوي والعالم السفلي الى غير ذلك فزيد ليس بعالم بل من العالم هذا
حاصل ما ذكره العلامة التفتازاني في شرح الكشاف مع ما ذكره المولى الخيالي
وفيه بحث لانه ان حمل الموصول على جنس الممكن الموجودة لئلا يصدق
على زيد فكما لا يصدق على زيد لا يصدق على مجموع الممكنات الموجودة ايضا لانه

جزئي حقيقي كزيد وان حمل على ما يصدق على الاجناس والجزئيات
يصدق على المجموع فكما يصدق على المجموع يصدق على زيد لا يقال لانم ان مجموع الممكنات
الموجودة جزئي حقيقي كزيد كيف وذلك المجموع يتبدل بزيادة بعض الحوادث
ونقصان ضرورة ان تبدل الجزء يستلزم تبدل الكل فله افراد متعاقبة بسبب
تبدل الاجزاء في اوقات متعاقبة فذلك المجموع جنس لا شخص معين لانا نقول
فعلى هذا يصح جعله فيما اذا كان اسما لذلك المجموع لتعدد افراده وان كانت تلك الافراد
متعاقبة اذ الجمعية لا تتوقف على اجتماع الافراد في وقت واحد كالايام والقرون
ولا يختص الابان بختار الشق الاول ويمنع عدم صدقه على مجموع الممكنات
الموجودة بناء على ان ذلك المجموع كل له افراد متعاقبة ويدل انه ذلك لا يصح جعله بناء
على ان الجمعية تتوقف في العرف على وجود افراد متغايرة بالذات وتلك الافراد ولكن
جزء من البعض الآخر ليست بمتغايرة بالذات فكما ان رجلا واحدا مبتدا لا يتقليم
ظفر بل يقطع اصابعه على التعاقب لا يصير رجالا في العرف فكذا العالم الذي
هو مجموع الممكنات الموجودة المتبدل بتبدل بعض اجزائه القليلة على التعاقب
لا يصير عوالم في العرف فمراده انه ليس كالمجموع بحيث لا يوجد له افراد
متغايرة بالذات صالحة للجمعية بل اجزائه وان كان بعض تلك الاجزاء افراده الغير
المتغايرة بالذات هذا ثم ان المراد بالجنس كلي يصدق عليه الجنس اللغوي لا المنطقي ليشمل
ما يصدق عليه الكليات الخمس ثم نقول يحتمل قولهم العالم حادث على الموجبة الشخصية
بان يجعل لام العالم على العهد الخارجي للاشارة الى فرد المعهود بينهما وبين الحكماء وهو الفرد
المشخص المركب من العقول العشرة والنفوس الفلكية والاجرام الفلكية وغير ذلك
مما قال الحكماء بقدمها كما سيفصلها الشارح وح لا بد ان يقيد الموضوع بقولنا بجميع
اجزائه كما قيده النسفي لان حدوث هذا المجموع لا يستلزم حدوث كل جزء لجواز ان
يكون حدوث الكل بحدوث بعض اجزائه ويحتمل ان يحمل على الموجبة الكلية القائلة بان كل
عالم حادث بمعنى حادث الفرد لما عرفت ان العالم عبارة عن الجنس ومعنى حدوث
الجنس ان يوجد له فرد او افراد بعد ان لم يكن ثم ان اجزاءه موجودة وحدوث الجنس
بهذا المعنى يستلزم حدوث كل فرد وان لم يستلزم حدوث كل فرد حدوث الجنس بهذا
المعنى كما سيجيء من الشارح وعلى هذا الاحتمال لا يحتاج الى تقييد الموضوع بالقيد السابق
اذ كل جزء من العالم الذي يصدق عليه جنس واقعة الجوهر او العرض وقد عرفت
ان حدوث الجنس يستلزم حدوث كل فرد وحجة على الاحتمال الاول الجاثليق
الاول انا لا نقول بوجود المجردات من العقول والنفوس الفلكية والاجرام

المواد التي هي هيولى جميع اجسام الفلكية والعنصرية كما يقولون فتكون مندرجة في موضوع
قولهم العالم قديم دون قولنا العالم حادث فيلزم تغاير الموضوعين في محل النزاع مع
وجوب اتحادهما اذ لا نزاع بدونه لزوم التناقض بين القولين ولو فرضنا اندراج
المجردات في موضوع قولنا بكونها عبارة عن الملائكة في لسان الشرع وان نازع
الفرقان في مجردنا فلا تندرج فيه الهيولى فقطعا الثاني لو حمل موضوع قولنا على
هذا الفرد المعين المعهود لزمنا الاعراض عن بيان حدوث سائر العوالم التي لم يخطر
ببال الحكماء لانهم قالوا لا علم غير هذا العالم وقد ورد في الاثر عوالم اخر ونقول
بحدوث الكل الثالث انه على هذا لم يندرج في شيء من الموضوعين نوع العنصرية
الجسمية العنصرية ونوع الصورة النوعية العنصرية او جنسها لانا الكلية
والجنسية تنافي الشخص وان جاز وجود الكلي الطبيعي في الخارج بمعنى كون معروض
الكلية في الذهن جزءا من الفرد في الخارج بناء على هذه الانواع ما جوزه في دعوى
القدم والحدوث من حيث عروض الكلية لها في الذهن وقد احتجنا في حمل الحادث
والقديم عليها الى تاويل الحادث بحادث الفرد والقديم بقديم الفرد وبالجملة
لا تدخل هذه الاشياء الكلية في شيء من الموضوعين المشخصين مع ان قدمها ملتزم
في مدعاهم وحدوثها ملتزم في مدعانا اللهم الا ان يقال تقييد الموضوع بما قيد به
النسفي ويعم الاجزاء من الاجزاء الخارجية والعقلية ويحمل الحادث على معنى اعم
من حادث الذات ومن حادث الفرد ولا يخفى ما فيه من التكلف فالحق
ان مراد المص والنسفي وغيرهما من قولهم العالم حادث هو الاحتمال
الثاني لا بان تكون الموجبة الكلية خارجية بان يكون حقيقية بل ان قائلة
بان كل عالم وجد فرده كان عالما من الاجناس الكلية الفرد فهو على تقدير
وجود فرده حادث الفرد فيشمل كل جنس ممكن مقدر الوجود وان لم
نقل بوجوده المحقق كالمجردات من العقول والنفوس الفلكية والاشياء
كالهيولى ويشمل ايضا سائر العوالم الواردة في الاثر كما يشمل الجنية
والنار المخلوقتان الموجودتان الان مع ما فيهما من الانواع والاجناس ومراد
الحكماء من قولهم العالم قديم ههنا بعض العالم قديم ويؤيده الاسند الاتي
منهم هكذا يجب ان يفهم هذا المقام فح ولما كان الفلاسفة اصطلحوا بتبادر منه
ان الحادث عندهم مشترك لفظي بين الحادث بالزمان والحادث بالذات
والظاهر انه مشترك معنوي عندهم فان الحادث بمعنى المسبوق بالعدم
وان كان ذلك المسبوقية بالزمان فحادث زماني او بالذات فحادث بالذات

فكذا القديم المنقسم عندهم الى القديم بالذات والى القديم بالزمان فانه بمعنى لا اول له
فان لم يكن له اول زماني اي متقدم عليه بالذات فقديم بالذات فان كان له اول زماني
فقديم بالزمان [illegible] بمعنى ان كونه مسبوقا بوجود الفاعل ليس المراد كون
ذاته وماهيته مسبوقا بوجود الفاعل اذ الماهيات ليست مجعولة كما يحكى عن
رئيسهم ابن سينا انه سئل عن مسئلة جعل الماهيات وكان بالكل المشمش من
الشمار فقال ما جعل للقد المشمش مشمشا بل جعل موجودا وايضا يعاد الابهام استلزام
تقدم العدم على الوجود بل المراد كون وجوده مسبوقا بوجود الفاعل الموجد
يستلزم ذلك اذ الممكن سواء كان الوجود والعدم بالنسبة الى ذاته على السواء
بحيث لا اولوية لشيء منهما كما ذهب اليه الجمهور او كان العدم اولى بذاته كما ذهب
اليه البعض على ما في الكتب الكلامية يتوقف وجوده على وجود الفاعل الموجد
ولا يلزم ترجيح احد المتساويين او المرجوح على الآخر بلا مرجح وهو قطعي البطلان
عند الكل حتى الصبيان وان جاز ترجيح الفاعل المختار بلا مرجح عند المتكلمين
فوجود كل ممكن مسبوق بعدمه وتلك المسبوقية تقتضي تقدم عدم الممكن على وجوده
فقد ظهر ان وجوده متوقف على التأثير المتوقف على عدم الممكن لاستحالة
تحصيل الحاصل ولا يجري مثله في جانب الوجود بان يقال وجود الممكن متقدم
بالذات على عدمه لان عدمه يتوقف على التأثير المتوقف على الوجود لاستحالة
الحاصل اولا نا كثير في حصول الاعدام وللاشارة اليه قالوا ان مسبوقية
بوجود الفاعل على المؤثر يستلزم ذلك ولم يقولوا ان مسبوقية بوجود العلة
الموجبة له يستلزم ذلك لان المسبوقية بوجود العلة الموجبة مشترك بين
الوجود والعدم بخلاف المسبوقية بوجود الفاعل المؤثر فانها مختصة بالوجود
وبهذا يندفع ما زعمه الحكماء والشيخ ابن سينا ولا يرد عليه شيء مما اورد كما ستعرف
وبهذا اندفع عن الشارح ههنا ان الظاهر من كلامه في هذا المقام ان جميع الحكماء
متفقون في ذلك الاصطلاح وفي القول بان العدم اولى بذات الممكن وخلافا لما نقلناه
من كتب الكلامية ان القائلين بالاولوية بعضهم لا جمهورهم وذلك لان القول بتقدم
العدم على الوجود بناء على ما حققناه لا يستلزم القول بالاولوية الذاتية بل الظاهر ان الكل
اتفقوا على تقدم العدم على الوجود ولذا اتفقوا في معنى الحدوث الذاتي ومع ذلك اختلفوا
في ان العدم اولى من الوجود او هما متساويان فتأمل فيه حاصل ما ذكر بعد جاء او فعل
في حواشي شرح التجريد نقلا عن الشيخ انه قال في الهيئات الشفاء المعلول في نفسه
ان يكون شيئا معدوما وله من علته ان يكون شيئا موجودا والذي يكون للشيء في نفسه اقدم

اقدم عند الذهن بالذات لا بالزمان والذي يكون له عن غيره فيكون الكل معلولا ايضا بعد ليس بعدية
بالذات انتهى واورد عليه السيد المحقق بان المعلول ليس له في نفسه ان يكون معدوما ما ليس له ان يكون
في نفسه موجودا ضرورة احتياجه في طرفي الوجود والعدم الى العلة ثم قال الممكن ليس له في المرتبة
السابقة الا امكان الوجود والعدم فقد في هذه المرتبة السابقة العدم بحسب الامكان فان المعنى في الحدوث
الذاتي بهذا المعنى ثم والا فلا اقول ليس مراد الشيخ ان عدم الممكن لاجل ذاته من غير مدخلية امر خارج اصلا
والا لكان العالم مقتضى ذاته من حيث هو هو فينقلب الممكن ممتنعا بل مراده عارض له من غير تأثير امر خارج
على وفق قولهم مسبوقية الممكن بوجود الفاعل المؤثر يقتضي تقدم عدم وكذا مراده من قوله وله
عن غيره بمعنى عن تأثير غيره وقد عرفت تقدم العدم الحاصل بدون التأثير على الوجود الحاصل بالتأثير
تقدما ذاتيا بدليل لا يجوم حوله ريبة فاندفع الكل بل نقول الظاهر من كلام الشيخ هو القول باولوية العدم بذات
الممكن بمعنى ان الممكن لما حصل وجوده بالتأثير يكون عدم فان اخلى وطبعه فهو يميل بالطبع الى جانب العدم
والى المقارنة لعلة العدم فيكون العدم اولى بذاته من الوجود بعد كونه اقدم بالذات وما اوردوا عليه
من طرف الجمهور من ان عدم الممكن مشروط بانتفاء علية الوجود فلا يكون تلك الاولوية لذات
الممكن بل الامر خارج فمدفوع بان المشروط هو لحوق الاولى لا الاولوية واشتراط الاولى بامر خارج
لا يقدح في كون الاولوية ذاتية الا ترى ان الحركة نحو المركز اولى بطبع الثقيل مع اشتراط تلك الحركة
بعدم القسر الى جهة اخرى بل يقول هو الاولوية الذاتية الغير الواصلة الى حد الوجوب يقتضي اشتراط
الاولى بامر خارج والا لكان ذلك الاولى له ان الممكن من حيث هو هو فتعلق الى حد الوجوب [illegible] وبيانه
لا يتم الاستدلال على تقدم العدم وكيف يتم ذلك الاستدلال وبما يقيمه دليل اخر هو ما ذكره بعد
قوله والتقدم الذاتي بالمعنى الاعم الشامل للتقدم بالعلية والتقدم بالطبع هو تقدم المحتاج
اليه مطلقا سواء كان مستلزما للاحتياج كما في التقدم بالعلة او لا كما في التقدم بالطبع على
المحتاج مطلقا ايضا فقد كان عدم الممكن سابقا ومتقدما على وجوده بهذا المعنى فكان جزءا من
علته التامة المفسرة بما لا يحتاج المعلول الى امر خارج عنه فيلزم ان لا يوجد علته تامة بسيطة الا
لاشتراط وجود كل ممكن بعدم وهو خلاف صرائحهم فانهم قسموا العلة التامة المفسرة بما سبق
الى قسمين بسيطة لا تركيب فيه اصلا كالواجب تعالى بالنسبة الى العقل الاول ومركبة مفسرة
بجملة ما يتوقف عليه وجود المعلول كالعلة المركبة من العلل الاربع الجامعة لجميع الشرائط
والآلات وارتفاع الموانع هذا ونقائل ان يقول ان اراد انهم لم يدعوا تقدم العدم
والا لما قالوا بوجود العلة البسيطة فغير ان نفسه نقل عنهم هذا الادعاء وان اراد انهم
وان ادعوا ذلك لكنه باطل في اعتقادهم بشهادة صرائحهم فلذلك ايضا فاسد والا
لما اصروا على اصطلاح الحدوث الذاتي وان اراد انه يعطي في الواقع فالواجب عليه ان يقول
وهو يعطي في الواقع بدل قوله وهو خلاف صرائحهم اذ مخالفة الصرائح لا يوجب بطلان

المخالفة لجواز بطلان الصريح ولا مخلص ههنا الا بان يقال مراده وكيف يتم ذلك الاستدلال
مع قيام احتمال بطلانه لان ذلك الاستدلال يستلزم نقيض الصريح ومقتضى التناقض انه
يبطل احد المتناقضين لا على التعيين فليكن الباطل ما يستلزمه الاستدلال معروض ثانيا
ههنا مانع يكفيه هذا القدر للاستدلال على بطلان تدعاهم في الواقع لينوجه ذلك والاولى
انه معارضة الزامية لهم ولذا اجاب عنه بطريق المنع في حاشية القديمة بالتجريد حيث
قال يمكن الجواب بانهم ارادوا بالعلة ما يحتاج اليه المعلول في وجوده فنفس الاحتياج
وما هو سابق عليه كالامكان وسائر الاعتبارات اللازمة له خارجة عنها منظورا اليها
في هذا النظر انتهى يعني فليكن العدم ايضا من الامور الخارجة عن العلة وان لم يكن
من الاعتبارات اللازمة للاحتياج والامكان والا لكان الممكن ممتنعا لكن الاحتياج والا
مكان لازم لماهية كل ممكن فلو كان العدم لازما له احدهما لكان لازما لماهيته لان لازم
اللازم لازم ولا يخفى ما فيه من غاية البعد ولعله لهذا اقتصر على بالامكان وانما ما قيل
لو كان ما في جانب المعلول خارجا عن العلة لكان العلة المادية والصورية ايضا خارجين
فمدفوع بان المادية تفيد الامكان الاستعدادي والصورية تفيد الوقوع بالفعل وما عتبر
خارجا هو الامكان الذاتي ولوازمه ويمكن دفع المعارضة بوجه اخر هو انه يجوز
ان يكون القول بتقدم العدم لبعض الحكماء والصحيح المشهور او بالعكس ثم اردف ذلك
بقوله او لدفع توهم ان المص ايضا اراد الحدوث الذاتي وكان على الشارح ان يقول
اردف ذلك قوله ان يقال اردف الركب اذا ركب خلفه والمردف ههنا هذا القول لا الحادث
السابق قوله وجد بعد العدم اي تفسير بالاعم للاشارة الى ان المقصود الاصلي ههنا
هو الحدوث الزماني وانما وجوده بطريق القدرة والاختيار دون الايجاب فيصح
في قول المص قادر على جميع الممكنات وانما قرن به المص للاشارة الى ان حدوث
العالم يستلزم اختيار الفاعل وينافي الايجاب كما لا يخفى قوله بعدية زمانية اي
هي عبارة عن التأخر الزماني وهو عند المتكلمين عبارة عن وقوع الشيء في زمان
متأخر فهو بهذا المعنى يقتضي زمانا مغايرا لذلك الشيء ظرفا له وكذا الكلام في القبلية
الزمانية بمعنى التقدم الزماني ولما خرج عنهما التقدم والتأخر الواقعين بين اجزاء
الزمان وبين عدم الزمان ووجوده لا يستلزم الاول تسلسل الازمنة المطابقة
بعضها لبعض والاخر الغير المتناهية المجتمعة في الوجود واستلزام الثاني
وجود الزمان مع عدمه جعلوهما قسما سادسا لاقسام التقدم الخمسة المشهورة
وكذا تقدم ما زمانيا وانما الحكماء فلما جعلوا التقدم والتأخر الزمانيين عبارة
عن التقدم والتأخر الذي لا يجامع مع شيء منهما المتقدم والمتأخر كان التقدم والتأ

والتأخرين حينئذ الزمان كتقدم الامس على اليوم وتأخره عنه لكن الحادثين فيهما كتقدم
الحادث امس على الحادث اليوم وتأخره عنه زمانين عندهم ولم يسلزما عندهم زمانا مغايرا
للمتقدم والمتأخر ظرفا لهما ولما كان تقدم عدم الزمان على وجوده وعكسه وتأخره عنه تقدما
وتأخرا لا يجامع مع شيء منهما المتقدم والمتأخر جعلوهما ايضا زمانين ولذا حكموا بانه لو فرض
عدم الزمان من جانب الاول او من جانب الاستقبال لزم وجود الزمان مع عدمه ومنع المتكلمون
لزومه بناء على ما قدمناه من مذهبهم وجميع ذلك مفصل في الكتب الكلامية فمن فسر البعدية ههنا
بالبعدية التي لا يجامع معها القبل والبعد فقد قرب منه عنها واشتبه بين مذهبي المتكلمين
والحكماء كيف وقد حملت على هذا المعنى يلزم قدم الزمان عند المص والشارح وذلك خلاف البطلان
نعم ههنا بحث قوله هو التقدم والتأخر الزمانيين ومتغايرا لا يوجد احدهما في الواقع بدون
الاخر فلو كان تأخر وجود العالم الذي من جملة الزمان زمانيا يلزم ان يكون عدم السابق ايضا زمانيا
فيلزم وجود الزمان عند عدمه بل لا بد ان يحمل البعدية ههنا على البعدية التي يتميز بالمعنى الذي احدثه
المتكلمون والجواب بمنع التضايف وانما يكونان متضايفين اذا اعتبر ايكون احد الحادثين في زمان
متقدم على زمان الحادث الاخر في زمان متأخر عن زمان الحادث الاول ولا يرتضيه المتكلمون ههنا
واما ان فسر التأخر الزماني مثلا بكون الحادث في زمان متأخر بالذات عن عدم الزمان كما هو مرادهم ههنا
فالتضايف للتأخر الزماني ههنا هو التقدم الذاتي لعدم الزمان الذي هو جملة العالم ثم مطلق التقدم
والتأخر متضايفان لكنهما قد يتحققان في ضمن الزمانيين وقد يتحققان في ضمن الذاتيين وقد يتحققان في ضمن
المختلفين كما ههنا فلا اشكال اولا كما هو المتبادر اشارة الى دفع السؤال مقدر بتوجيه عليه بان
التوهم المذكور لم يندفع بهذا الارداف لان الحكماء اصطلحوا على الحدوث الذاتي كذلك اصطلحوا على
البعدية الذاتية فدفعه بان كلمة بعد دخولها متبادرة في البعدية الزمانية لشيوع استعمالها فيها
حتى صارت كالحقيقة فيها بخلاف الحادث وكلمة بعد المقارنة للفعلين الدالين على الزمان بل للقدرة
المستلزمة للحدوث الزماني متبادرة في البعدية الزمانية بخلاف الحدوث المجرد وعما يدل على ان زمانية
فلا يتجه ان الحادث المذكور في كتب المتكلمين يتبادر منه الحدوث الزماني ايضا فلا حاجة الى الارداف
قوله فان المعنى الاول مجرد اصطلاح قد يتوهم كونه دليل المتبادر بان يحمل المعنى الاول على البعدية الذاتية
المذكورة في ضمن التقدم الذاتي وقيل يتجه عليه ان المتبادر المبني على عدم اصطلاح الحكماء عن اصطلاح
المتكلمين مشترك بين البعدية الزمانية والحدوث الزماني فاما ان يندفع التوهم قبل الارداف ولا يندفع
بعده والحق انه دليل لمباقة الارداف للاحتراز عن الحدوث الذاتي وانما اعرض عن الحدوث الذاتي لانه ليس
من اصطلاحات المتكلمين بل اصطلاح الحكماء خاصة وانما اعرض عنه ولم يقل حادث ذاتا وزمانا لانه
اصطلاح المجرد عنهم وانما دليل المتبادر فهو حاقة مناه وفيه ان المص انما اعرض عنه لانه ما اجمع عليه لانه
هو الحدوث الزماني ولا مدخل لتجرد اصطلاح الحكماء ولا لعدم تجرده كيف والحدوث الذاتي بمعنى المسبوقية

باعتبار بالعدم من اصطلاحات المتكلمين لما صرح به المقاصد ومع ذلك لم يتعرض له المص اذ لا نزاع
لاحد في كون الممكن مسبوقا بالغير والنفوس الفلكية الى النفوس المتعلقة بالفلك سواء كانت
نفوسا مجردة تلك فلاك الكلية والجزئية والكواكب او نفوسا منطبقة فيها عند القائل بان لا ساكن
في الفلكيات وانما قيد النفوس بالفلكية لان قدم النفوس الانسانية مختلف فيه بين الحكماء كما سيجيء
ذ والاجرام الفلكية المنسوبة الى مفهوم الفلك اما بان يكون فردا منه او جزءا من فرد كالمتمم او متعرفا
في فرده كالكوكب كم ان التابع في قوله بمواد عما يعم مع والمعية فيهما الى قدم اشخاص العقول العشرة
واشخاص النفوس الفلكية واشخاص الاجسام الفلكية مع اشخاص موادها واشخاص صورها الجسمية
واشخاص صورها النوعية واشخاص اشكالها الكرية واشخاص ضوء الكواكب منها مما كان له ضوء ذاتي
فلا يرد حدوث ضوء القمر في كل شهر مرة قوله والعنصريات اي والى قدم الاجسام المنسوبة الى مفهوم
العنصر اما بكون فرد له او موثرا من افراده وترك الاطلاق في قوله بمواد مع ذكره في قوله ومطلق
صورها الجسمية بقيد ان مواد العناصر قديمة عندهم باشخاصها لا كاشخاصها بصورة ما ولا يتوقف
على صورة معينة ولا تزول بالفصل وزوال الصورة الحالة فيها لكن جميع المواد يقتضي تعدد اشخاص العنصرية
وليس كذلك بل الهيولى العنصري المالي لجوف فلك القمر شخص واحد اختلاف استعدادات اجزائه
بحسب قربها من الفلك وبعدها الا انه يكون الجهة للتعدد الظاهر في طبقات العناصر وسائر الاجسام ثم ان الصورة
الجسمية طبيعية نوعية عندهم مشترك بين الفلكيات والعنصريات فمطلق الصورة الجسمية العنصرية يصنف لها وانما
حكم بقدم هذا الصنف لان الحكم بقدم الهيولى العنصرية يستلزم الحكم بقدم ذلك الصنف لامتناع تجرد
الهيولى عن الصورة الجسمية عندهم ولا يمكن تحقق الصورة الجسمية بدون الصورة النوعية لكن لا يجب ان يكون
تلك الصورة النوعية من نوع معين وانما الجواز ان يكون المتحققة معها في بعض الاوقات صورة نوعية ثانية
مثلا وفي البعض الاخر صورة نوعية هوائية وهكذا من غير لزوم محذور ولذا جوز واحد وشارح الثاني انقلاب
الهيولى الجاري للفلك ثانيا بسبب الرياح العاصفة له من حركة تشبيها لحركة الفلك ولذا قال وانما صورها
النوعية فقيل جنسها اي فالوجوب في قوله فاما صورها وجهات نواحيها لا يجب اي بمعنى الوجوب العقلي
اي لا يحكم العقل بوجوب قدمها لانه ليس من الجواز العقلي عدمها لا بوجوب بحسب نفس الامر يجب عليه انه
لا دليل على شيء من وجوب قدمها وعدم وجودها في نفس الامر وفي بعض النسخ وصورها النوعية معطوفة
على صورها الجسمية اي والى قدم مطلق صورها النوعية بمعنى ان كل نوع من انواع الصورة النوعية العنصرية
قديم والاجنسها لما ذهب اليه الفاضل الاتي وعلى النسختين فالضمير في قوله لاشخاصها راجع الى صورها
الجسمية ولم يتعرض لصور العنصريات واشكال العناصر الكرية لانها متبعة لحركات الافلاك واوضاعها
فيقبل ان يراد الحدوث وفائدة هذا الحكم الرد على عبدة الكواكب فانها ليست بواجبة بالذات او التنبيه
على انه عدم العالم من الممتنعات على وجودها بالذات فلا يدل على الحدوث الزماني فالمراد بالقدم الزماني فالمراد
بحدوث الفلك ايضا فيه اي افلاطون ايضا فالمراد بالحدوث المسألة التي لم يصح استثناؤه منهم وانت تعلم ان هذا

ان هذا انما يتم اذا لم يتعدد افلاطون وهو محل نظر وبهذا يرتفع المخالفة الاتية الا ان يقال على هذا
لا يصح المنقول عن ارسطاليس من ان الحكماء وكلهم اتفقوا على القدم الا رجلا واحدا فلتيامل قوله
بقدم النفوس الانسانية على طريق التناسخ في الابدان والبعد المجرد الذي هو امكنة الاجسام عنده
مشغولة بها لامتناع الخلاء وفي القولين يلزم القول بالمادة ايضا ومن عقل عنه فالمراد ما قال قوله
واستدل الفلاسفة على مذهبهم اي الظ على مذهبهم المعروف الذي سبق تفصيله بان يحمل اضافة المذهب
على العهد الخارجي لكن الدليل الاتي لا يقوم عليه كما ستعرف ومع ذلك اورده الشارح ههنا واجاب
عنه بوجوه لانه اقوى الشبهات مع ان قدم شخص واحد مما سولته تعالى وصفاته ينافي مذهب اهل
السنة فلا بد من هدمه ولم يدل على مذعاهم الفصل ولك ان تحمل المذهب ههنا على نقيض مدعى اهل
السنة من ان بعض اجناس العالم ليس بحادث بل قديم ودليلهم على تقدير تمامه يدل عليه لا يقال
ليس مدعاهم نقيض مدعى اهل السنة على هذا التقدير لانه مدعاهم قديم شخص ما بناء على ان التنوين
في قوله جميع حالاته منه وجود ممكن ما لوحدة الشخصية المنادرة المطابقة لادعائهم قدم الاشخاص
ولذا اعترض عليه الشارح فيما بعد بان هذا الدليل انما يستلزم قدم جنس فلا قدم شخص لانا نقول قد اسلفنا
ان قدم شخص مستلزم قدم الجنس الصادق عليه لتحققه في ضمنه قوله بانه لا يخلو اي لا يخلو الواقع من ان
يكون جميع الواقع الكثير الدور كالمذكور قبل او ضمير راجع الى مصدر الفعل اي لا يقع الخلو من ان يكون جميع
ما لا بد منه كما قالوا في قوله وقد حيل بين العير والنزوان اي وقع الحيلولة بينهما ثم الظ بحسب الالفاظ ان تقرير
هذا الدليل على هيئة قياس مركب من الاقتراني والاستثنائي اما الاقتراني فهو مؤلف من صغريات منفصلة ذات
اجزاء ثلثة بعد ذلك كبريات متصلات ينتج منفصلة حقيقية ذات اجزاء ثلثة ينتج استثناء نقيض الجزئين
الاخرين عن الجزء الاول بان يقال مما اما ان يكون جميع ما لا بد منه في وجوده حاصلا في الازل او لا يكون
حاصلا فيه ويكون باتفاق وجوده حادثا بلا حدوث امر اخر او بحدوث امر اخر وكلما كان الاول يلزم ان يكون قديما
وكلما كان الثاني يلزم وجود الممكن بلا علة وكلما كان الثالث يلزم التسلسل ينتج ان ممكنا ما اما ان يكون قديما
واما ان يكون وجوده بلا علة وان يستلزم وجوده التسلسل ولما استحال الاخيران تعين الاول المطلوب والظ
بحسب المعنى ان يقرر على هيئة قياس استثنائي بان يقال لو كان كل شخص من اشخاص العالم حادثا فاما ان يكون
جميع ما لا بد منه في وجود شخص ما منها حاصلا في الازل او لا يكون حاصلا ويكون حدوثه بلا حدوث شيء اخر او مع
حدوثه والكل باطل اما الاول فلانه يستلزم قدم الحادث واما الثاني فلانه يستلزم وجود الممكن بلا علة واما الثالث
فلانه يستلزم التسلسل وعلى التقديرين يتجه عليه انه على تقدير تمامه انما يدل على قدم شخص ما لا على التفصيل
السابق من مذهبهم وما توهمه بعضهم من ان ممكن ما شامل على سبيل البدل لكل واحد مما ادعوا قدمه وبسببه
قدم كل منها فتوهم فاسد اذ يجوز ان يكون القديم من ممكنا شخصا في مادة قابلة للاستعداد امتنعا قبله كالمادة
العنصرية مع فلك مثلا يحركه بحركة تقتضي استعداد تلك المادة لصور متعاقبة كالفلك الثامن مثلا فح لا يثبت
قدم ما سوى تلك المادة وذلك الفلك بهذا الدليل اذ يجوز ان يكون باقي الافلاك مع نفوسها حادثة على تجدد

الانسان مع تقدمها وكذا العقول ان لا دليل قطعا على تجردها ولا على ان الصادر الاول لا يكون جسما والزاع با
ولو سلم ان يبس الاعداد بحسب الحركة بل بالاتصالات الكواكب فانما يلزم قدم المادة مع فلكين بان يكون اتصال
بعض الثوابت في الفلك الثامن مع زحل في السابع معدا الوجود الفلك السادس مع كوكبه الذي هو المشتري
ثم اتصال المشتري مع زحل او مع البعض الآخر من الثوابت معدا الفلك الخامس مع كوكبه الذي هو المريخ وهكذا
في الفلك القمر وكذا الكلام في العقول قوله حاصلا في الاول لم يقل قديما مع كونه اخصر لانه مختص بالوجود
الخارجي والازلي اعم منه ومن الامور الاعتبارية ولذا يقال الاعدام ازلية ولا يقال قديمة وجميع ما لا بد منه
مشتمل على الامور الاعتبارية كالامكان وتعلق الارادة والقدرة الى غير ذلك فمن لامتناع تخلف المعلول
اه لو تخلف عنها فاما ان لا يوجد ابدا فلا تكون العلة علة لعدم التأثير او يوجد في وقت آخر بانضمام شرط
الى العلة فلا تكون علة تامة وهو خلاف المفروض او بدون الانضمام فيلزم الترجيح بلا مرجح في اختصاص
التأثير بوقت دون وقت والكل بحاضر ورة قوله حتى يلزم التسلسل اه الظاهر ان كلمة حتى جارة بمعنى الى تنقل الكلام
الى جنس الامر الآخر المارش الى انه يلزم التسلسل ويمكن ان يكون بمعنى كي اي ليلزم التسلسل وان تكون تعدية
دالة على سببية النقل للزوم التسلسل وعلى الاخرين صيغة المضارع في تنقل للتجدد والاستمرار اي تنقل الكلام اليه
مرة بعد اخرى ليلزم او سببية يلزم ذلك وعلى التقادير فالمراد ظهور لزومه قوله وانت خبير اه جواب اه جواب
الزامي لهم باختيار شق ثالث ومنع اللزوم تارة واستحالة اللازم تارة اخرى بان يقال نختار انه حادث بسبب
حدوث امر آخر وان اردتم بلزوم التسلسل حتى لزوم في الامور المجتمعة في الوجود فذلك مم لجواز ان يكون
كل امر حادث قبله علة معدة لما بعده بحيث لا يجتمعان في الوجود وان اردتم لزوم مطلقا ولو في الامور
المتعاقبة في الوجود فاللزوم مسلم لكن بطلان اللازم ممنوع كيف والتسلسل في الامور المتعاقبة كالدورات
الغير المتناهية جائز عندكم وليس جوابا تحقيقيا لان مطلق التسلسل محال عندنا ولذا لم يعده من الاجوبة
الآتية التحقيقية واعلم انه اذا اعتبر وجوده او عدمه في العلة التامة ثلثة اقسام قسم يجب وجوده كا
العلة الفاعلية والمادية والصورية وسائر الشروط والآلات وقسم يجب عدمه كالموانع وقسم يجب وجوده
وعدم الفاعل كالعلة المعدة قوله لا يلزم الازلية جنس اه اي لا يلزم مدعاهم الذي هو قدم الاشخاص
والانواع او الاجناس المعينة بل لا يلزم قدم شخص واحد ولا قدم نوع واحد لان تلك المعدات لا يجب
يكون من نوع لجواز ان يكون كل نوع حادثا ايضا وانما يلزم قدم جنسها الذي هو الجوهر لان كل ممكن اما جوهر
او عرض ولا يجوز ان يكون تلك المعدات مجردا لعوارض استحالة وجود العرض بدون المحل الذي هو الجوهر وفيه
انه انما يتم اذا كان الجوهر جنسا عاليا لا تحته وهو محل تردد ولذا اختلفوا فيه وايضا يجوز ان يكون العوارض
تلك المعدات مدخل في الاعداد فالاولى ان يقول لا يلزم الازلية جنس هذه المعد او اجناسه ثم انه هذا
القول من الشارح جواب سؤال مقدر من طرف الحكماء بان يقال هذا المنع غير مفيد لنا لانه فيه اعتراف بقدم العالم
فدفعه بانه اللازم في قدم جنس العالم لا قدم كل شخص فلا يتم تقريب دليلكم وانت خبير بانه اذا حمل مدعى
الحكماء بهذا على تحقيق مذاهبهم السقيمة يندفع منهم ما اورده الشارح الا ان يقال انما اورد هذا الاسند لالزامهم

مدعاهم

مدعاهم السابق لا لمعارضة اهل السنة كيف وهم الاقدمون على اهل السنة ولذا
اورد عليهم قوله وعلى ما مشى فان قلت انما تدل على الاصطلاحية مع ان الشارة
الى النوع فهذا المعد اشارة الى الشخص كما هو المتبادر من الهذية وان قلت
على المعنوية التي هي مطلق ثبت الشارة الى شخص او الجنس او الغرض العام فيجوز
ان يكون الشارة الى نوع المعد كما قيل في قوله تع ولا تقربا هذه الشجرة فما
لا يخفى وانك ان تحمل انما تدل على المعنوية وتعطفه على الجنس فيندفع ما قدمت
من الاول وعليه يحمل ما في بعض النسخ من عطف بطائفة او الفاصلة قوله
ويشهد ان المعدات اه اقول انه ثبت للتقريب الذي منه الشارح هو جهين
الاول ان تسلسل المعدات يستلزم قدم شخص الجسم المتحرك بل موجود متحرك
فان سلسلة المعدات لا تنتظم الا بحركة سرمدية الثاني انه يستلزم قدم شخص
مادة قديمة قابلة لتوارد الاستعدادات المتعاقبة بسبب تلك الحركة لان
كل حادث مسبوق بمادة ومدة وقد حمل بعضهم على هذا الظاهر والحق انه
ابطال لسند الشارح واثبات للزوم التسلسل المستحيل لان الشق الثالث الذي
اختاره الشارح مبني على ان لا شيء من الممكنات بما يتم به علة التامة في الازل
وذلك يستلزم ان يكون كل ممكن موجود حادثا وحاصل سند الشارح جواز ان
يكون كل ممكن موجود حادثا فانتظام سلسلة المعدات قابلة بحيث تكون فيهم
بان لو صح ذلك سند لزم ان يكون بعض ممن الموجود وهو جسم متحرك وما فيه قديما
فيلزم اثبات قدم بين لون بعض قديما وهو بعد وما هو على اثبات تقريب
فيما فيه مبني شق ثالث وايضا هذا نحن مبني على عدم الحكم ببطلان التسلسل
اللازم واصل الاستدلال مبني على الحكم ببطلانه قوله تنتظم الا بحركة سرمدية
اي بحركة اولها متجددة بتجددها تعدد المادة التابعة لتلك المعدات سواء
كانت تلك المادة جسم متحرك كما في سلسلة الدورات التي بعضها معد لبعض
الاخر فان سابق الفلك لا تقبل الدورة اللاحقة الا بعد وجود الدورة السابقة
وعدمها وبعد اخرى كما في سلسلة الصور متوالدة التي يتوقف تعددها
تلك الدورات لتلك الصور فان تلك الصورة ايضا معدات بعضها لبعض بحيث
لا يقبل المادة العنصرية اللاحقة منها الا بعد وجود السابقة وعدمها فعلى هذا
لا تكون سلسلة المعدات لا اعراضها او صورا كما هو مذهبهم ثم الحركة لكونها عرضا
لا تقوم بنفسها بل لا بد من جسم تقوم به ولذا قال فيلزم قدم الجسم المتحرك
او بالشخص ان وجدت بالنوع لاحتياج حدوث افراد الحركة جسم متحرك آخر

المعدات

وهكذا في ان يوجد هناك شخص جسم قديم متحرك او لا يحصل شيء من تلك السلاسل
في خارج لا تتناهى الى حد ما بالجملة في ما سبق فلزم بتفصيل بعض جزئيات القديم
المذهب والحلام بالاجمال ان هل يمكن ان يلزم قدم متحرك بتلك الحركة ان ظنية لسلسلة
حدوث سواء كان ذلك المتحرك جسما او جوهرا مجردا وهذا توسيع للدائرة
فلا يبقى لتخصيص مجال المنع اذ لو اقتصر على لزوم قدم جسم متحرك توجه عليهم
المنع بان اللزوم ممنوع لجواز ان يكون الحركة ان ظنية لسلسلة حدوث حركة
كيفية المجردة بان يتوارد عليه صور علمية وقد اثبتوا تلك الحركة الكيفية لنفس
ان ظنية المجردة ان الفلك الاقصى جوهر مجرد حركته ان ثبت قدمه
بانه على هذا يلزم قدم ذلك المجرد المتحرك في الكيف لا يقال لا يتحقق الحركة
في مقولة من مقولات الاربع التي تقع فيها الحركة الا ان تبدل اجزاء تلك
المقولة في حد ان يفرض كتبدل اجزاء الحركة في ان يفرض عند اشتداد حرارة
الماء بالنار وهو وقت حركة في الكيف وما يتبدل الصور العلمية كذلك لامكان
اطلاق الحركة على تبدلها على سبيل التشبيه في مطلق التبدل لا على سبيل الحقيقة
كما شاهده الشريف في بعض كتبه وايضا اطلاق التبدل على الصور العلمية
على سبيل التشبيه عند محققين فلا يقع الحركة الكيفية حقيقة في مجرد اصلا
لانا نقول انتفاء حركة النفس في الصور العلمية لا يوجب انتفاء حركة
في جوهر اخر ولو سلم فانتفاء حركة في الصور العلمية لا يوجب انتفاء حركة في
كيف مطلق وبيانه فلا يجب على المانع الخصم ان الناظم للسلسلة هو الحركة
حقيقة بل يجوز عنده ان يكون ان ظم حالة تشبه بالحركة بناء على ان ما يجوزه
الشارح من سلسلة معدات لا يجب تبدلها في ان يفرض ايضا كما لم يجب في سلسلة
معدات الصور عندهم وعلى هذا يكون مراده من الحركة ههنا اعم من الحركة حقيقة
او مجازا ويدل عليه ان قصد بهذا الكلام رد ما ذكره الصوفية الواقف حيث
قال قد يكون تصورات متعاقبة لامر مجرد طلب سابق منها شرط الحق
ان يتناهى لا بل هو شرط الحدوث العالم واعلم انه كما ان في هذا الكلام توسيع
في ان ظنية لذلك فيما عندنا لان الحركة ان ظنية للمعدات في الحركة الوضعية لا
لما فيها كما عندهم وقد اطلقوا وجعلوها شاملة لها ولغيرها فانه قال
ينتهي الى حركة سرمدية سواء كانت حركة وضعية او كيفية كما جوزوها
في حركة الرحى في النور والظلمة او اينية مستديرة كما جوزها بعض
المتاخرين لكرة الارض ايضا او اينية مستقيمة كما جوزها من قال كرة الارض

مستقيمة

هاوية ابدا او كانت حركة كمية لكن الاخيرين باطلان عندهم بالادلة الدالة على تناهي
الابعاد التي لا فهو دعوى من غير برهان وما ذكروا لبيانها من ان الممكنات على
قسمين قسم يكفي في وجوده امكانه الذاتي وهو الممكن القديم وقسم لا يكفيه
ذلك بل يحتاج الى امكان اخر يسمى بوعلى وجوده متفاوت بالقرب والبعد وهو
المسمى عندهم بالامكان الاستعدادي وحاصل ذلك الامكان لا يكون نفس
ذلك الممكن ولا لكان موجودا قبل وجوده ولا امرا منفصلا عنه بالحلية والا
لكان كل منفصل حاملا لاستعداد كل منفصل عنه دفعا سترجيح في ما هو بارة
التي تكون جزءا منه بعد وجوده ثم ان تخصيص كل حادث من المعدات المتعاقبة
بوقته يحتاج الى مخصص وليس ذلك المخصص الا تمام استعداد مادة الصورة عند
حدوث وعند تمامه قبله ولا بد لتلك الاستعدادات المتعاقبة لمادة من ناظم
لها منتظم الاجزاء في نفسها فلا يحتاج الى ناظم اخر وهو الحركة السرمدية التي هي
من حيث ذاتها مستمرة ذاتية ومن حيث اجزائها متجددة بتجددها تصير سببا
لحوادث في عالم هذا انتهى ما اقول ليس برهان مفيد لليقين لانا لا نسلم ان غير
الحركة السرمدية لا يكون علة معدة لجواز ان يكون نفس كل حادث علة معدة
للحادث الذي بعده كيف وهم حكموا بكون صدور المعلول الاول من المعلولات
القديمة عندهم بشرط لصدور المعلول الثاني مع تباينهما وعدم اشتراكهما
في مادة واحدة فلا جرم اشتراط وجود المعلول المتاخر بوجود المعلول المتقدم
في القدماء المتباينة المنفصلة فلم لا يجوز اشتراط وجود المعلول المتاخر بوجود
وجود المتقدم وعندهم في الحوادث المتباينة المنفصلة مجردات كانت او
مادية او مختلفات لا بد لنفي ذلك من برهان فان قالوا انما كان وجود
بعض المعلولات شرطا لوجود الاخر لان لذات احدهما مع ذات الاخر نوع
خصوصية وكما ان نسبة يقتضي الاشتراط ولا توجد تلك المناسبة لذات شيء
منهما مع غيرهما فنقول فيكن سلسلة المعدات التي جوزها الشارح لذلك
وايضا يرد عليهم ان احتياج الحادث في وجوده الى تمام الاستعداد في اختصاصه
بوقت معين او مكان معين او نحوهما الى مخصص واحتياج ذلك الاستعداد وتمامه
الى معد يتجدد منسوب الى ناظم ظاهر مبني على عدم الفاسد الذي هو كون الواجب
بالذات موجبا في افعاله بحيث لا يصح له ايجاد شيء بدون شروط وتمام
الاستعداد وليس كذلك بل هو فاعل مختار يوجد الاشياء بلا شرط و
استعداد ويخصصها باوقاتها وامكنتها وسائر ما اراد بلا مخصص من المخصصات

فلا حاجة الى الاعداد والاستعداد ولا الى الحركات والمواد لانا نقول نعم لكن كلامنا
ههنا بارجاء العدم والحادث فانه في مقام الالزام والامكان **قوله** وكذا رجوع كون
المعدات الخ ههنا كما سبق انه يجوز ان يكون المعدات مرتبة لا نفس الحوادث
باشتراط وجودها الداخل بجهورها وجود السابق وعدمه الا يرى ان الاشراقية
مع انكارهم الهيولى قائلون بالاعداد والاستعداد بقي ههنا هو ان بعضهم
اورد على الشرط بان تلك المعدات لابد لتقدم بعضها على بعض من زمان هو
مقدار الحركة عندهم فلو صح ما ذكر من سببية المعدات لزم قدم الزمان والحركة
والجسم المتحرك والجواب ان هاتين الدعويين من غير برهان لمذاهبهم
رجوع كون الزمان مقدار الحركة من غير برهان وبوسطه فلم لا يجوز ان يكون
تلك المعدات متحركة في احدى المقولات ويكون الزمان مقدار تلك الحركة
غير لزوم انقطاع اصلا بان يكون نهاية وجود وحركة بداية وجود معد لاحق
وحركته في لا يلزم الازلية جنس الزمان لا شخصه ومن جوز قدم جنس معد
اي شيء شيء يجوز قدم جنس الزمان ان الغرض ههنا ما منع لزوم قدم
شخصه وان الجواب الذي ذكره بعضهم ههنا من انه يجوز ان يكون التقدم
والتأخر بين تلك المعدات ذاتيا كما بين اجزاء الزمان لا زمانيا فنوجهه فاسد
ان الاقائل من الحكماء والمتكلمين يكون التقدم والتأخر بين الحوادث متعاقبة
ذاتيا لا زمانيا بل الكل متفقون في كونهما زمانيين اما الحكماء فلان طائفة
متقدمة لا يجامعهم متقدم والتأخر فهو زماني عندهم وهكذا طائفة تأخر
كذلك سواء كان بين الحوادث او بين اجزاء الزمان او بين عدم الزمان و
وجوده واما المتكلمون فلانهم بعد ما اتفقوا مع الحكماء في كون التقدم و
التأخر بين الحوادث زمانيين انما خالفوهم فيما كان بين اجزاء الزمان وبين
عدم الزمان ووجوده وجعلوه قسما آخر سمي عندهم بالذاتي وكيف يقول
متكلمون بكون التقدم والتأخر بين تلك المعدات المتعاقبة ذاتيين لا زمانيين
والزمان عندهم امر متجدد معلوم بتجدد المجهول كما ذهب اليه الشارح
واما استدلال منتزع من تلك التجدد المعلوم كما هو مذهب غيرهم وما يجيء
من الشارح ولا شك في تحقق ذلك التجدد والامتداد في سلسلة المعدات **قوله**
الاول باختيار شق الاول وهذا الجواب مبني على ان ازلية الامكان لا يستلزم
امكان ازلية يعني ان امكان مفسر بعدم انتفاء الذات شيئا من الوجود
والعدم لازم لماهية كل ممكن ثابت لها ازلا وابدا لكن ثبوته لها كذلك لا يستلزم

امكان

امكان ان يكون ذلك الممكن موجودا في الازل قد يجوز ان يكون ماهية كل ممكن ابية
عن القدم دون الحدوث ويكون امكان الماهية ثابت لها ازلا وابدا بالقياس الى الوجود
الحادث وعدم ذلك الوجود لا بالقياس الى الوجود في الازل وعدم ذلك الوجود
ولا بالقياس الى مطلق الوجود والعدم ففي هذا قوة لجواز ان يكون وجود الممكن
في الازل محالا بمعنى ممتنعا بالذات لا ممتنعا بالغير بواسطة تعلق الارادة بخلافه
كما يقوله المتكلمون او بواسطة عدم تمام الاستعداد كما يقوله الحكماء وانت
تعلم ورد للجواب المذكور اما بابطال السند المذكور بتنزيله اجتماع النقيضين
على تقدير الفرض المذكور او باثبات للزوم الممنوع بان بعد فرض تحقق الجميع
في الازل لا مساغ لتلك الاحتمال فيلزم القدم لا محالة لا يقال ان اراد ان امكان
وجوده الازلي مما لا بد منه في وجوده اللايزلي فهو ظاهر الفساد وان اراد ان
امكان وجوده اللايزلي مما لا بد منه في وجوده الازلي والجميع انه فرض تحقق
في الازل لا يشمل ما جوز انتفاؤه فالحكم بلزوم خلاف المفروض خلاف الواقع
لانا نقول انما اورد الشارح لمحقق هذا الايراد لانه حمل الوجود الذي عنونه به وسيلهم
على الوجود الازلي بمعنى لا يخلو من ان يكون جميع ما لا بد منه في وجوده الازلي
حاصلا في الازل او لا يكون كما يدل عليه جوابه الآتي باختيار الشق الاول وانما حمله
عليه ان لو حمل على الوجود اللايزلي بطل قولهم بلزوم الازلية في الشق الاول بداهة ضرورة
ان ازلية الممكن انما يلزم اذا كانت العلة التامة المتحققة في الازل علة وجوده الازلي
لا علة وجوده اللايزلي وكذا اذا حمل على مطلق الوجود لان الوجود الازلي والوجود
اللايزلي لا يصح الحكم بذلك اللزوم لجواز ان يكون العلة التامة المتحققة في الازل
علة الوجود اللايزلي من غير ان يكون علة الفرد الآخر الذي هو الوجود الازلي وما
قيل لحق ان يحمل الوجود في تسليمهم على الوجود اللايزلي اذ على تقدير حمله على الوجود
الازلي لم يصح قولهم وان كان الثاني فاذا حدث ممكن بلا حدوث امر آخر يلزم
وجود الممكن بدون تمام علته اذ لا يلزم من عدم تحقق العلة التامة للوجود الازلي
عدم تحقق العلة التامة للوجود اللايزلي وذا احد المجيب عليه ولا يرد ما اورده
الشارح فقيل ان عدم صحة ما في الشق الاول على تقدير حمله على الوجود اللايزلي ظاهر
بيان ما ذكره في وجه عدم الصحة هو عين ما ذكره الشارح في الجواب باختيار الشق
الثاني والحق ان هذا المجيب حمل الوجود في تسليمهم على مطلق الوجود كما هو الظ
حيث لم يقيده بقيد الازلي او اللايزلي ومعنى الترديد ح ان يكون العلة التامة
لمطلق وجوده سواء الوجود الازلي او اللايزلي حاصلة في الازل او لا تكون العلة التامة لشيء

من الوجوبين حاصلة فيه بان يتحقق الازلية وقت حدوثه لازمة الازل كما هو مذهب بعض
المتكلمين فاجاب بان نختار ان العلة التامة لمطلق وجوده حاصلة من الازل ولا يلزم
ازليته وانما يلزم ذلك لو امكن وجوده الازلي وقامت العلة المحققة عند ذلك
الوجود وهو ممنوع لجواز ان يكون وجوده الازلي محالا والعلة التامة المحققة
علة وجوده اللايزالي على وجه لا يراد الشارح عليه وبهذا ظهر فساد ما قيل ان لنا
حمل الوجود زائد يسلم على مطلق الوجود او على الوجود الازلي اذ لو حمل على المطلق
لم يكن لايراده على هذا الجيب وجه وكذا ما قيل اما ان يحمل الوجود على الازلي واللايزالي
او على المطلق لانه متحقق في ضمن احدهما لان تحققه في ضمن احدهما لا يمنع ارادة
المطلق فانه يصح ارادة المطلق في شيء من المواضع اذ كل مطلق متحقق في ضمن
افراده كما لا يخفى قوله لان الامكان مما لا بد منه في وجوده الازلي اورد عليه انه منقوض
بما سبق منه من تحقق العلة التامة البسيطة واجيب ان كون الامكان مما لا بد منه
في الوجود لا يستلزم كونه معتبرا في العلة التامة لان العلة عندهم ما يحتاج اليه
المعلول في وجوده فنفس الاحتياج وما هو سابق عليه من الامكان وما لم يعتبر
خارجة عنها وان كانت مما لا بد منها بشهادة قولهم المعلول ما امكن في احتياج
الى العلة في وجهه العلة فوجب توجد لا يقال جعلوا الكل من جملة التامة لدليلهم
المذكور حيث قالوا في دليل الشق الاول لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة
لانا نقول حصول جميع ما لا بد منه في الازل يستلزم حصول جميع الامور المعتبرة
في العلة التامة بدون العكس ونحن نقول اذا انتفى الامكان انتفى تحقق الارادة
بالضرورة فلا تحقق العلة التامة فقلنا فكون الامكان من جملة العلة التامة
مما لا شبهة فيه فالحق ان ما قسم الى البسيطة والمركبة هو العلة الفاعلية التامة
بل انهم ادرجوا الشروط والالات في العلة الفاعلية ولما كان الواجب
تعالى عندهم بالنسبة الى المعلول الاول علة فاعلية بسيطة بحيث لا يحتاج
الى شرط فالعلة بالنسبة الى باقي المعلولات وسائر العلل الفاعلية تحتاج
الى الشروط والالات فسموا العلة التامة بمعنى العلة الفاعلية التامة الى
بسيطة ومركبة قوله الثاني باختيار الشق الثاني اي باختيار الاول من شقي
الشق الثاني ومنع المحذور بان يقال نختار انه لم يكن العلة التامة لوجوده
الازلي حاصلة في الازل بل حصل من جملة تلك العلة التامة تعلق الارادة في الازل
بوجوده الازلي ثم يتعلق به في الازل ونسلم انه على هذا اذا حدث بلا حدوث
مرجح يصير وجوده الممكن بدون تمام علته وانما يمنع ذلك لو لم يتعلق الارادة في الازل بوجوده

اللايزالي

اللايزالي ايضا وهو ممنوع لجواز ان يتعلق بوجوده اللايزالي بدون تعلقها بوجوده
الازلي فقوله اذ من جملة تعلق اه مفيد لصحة اختيار الشق الثاني وبمجرد
قوله به بوجوده اه نسند هذا المنع الذي هو اصل الجواب ههنا ولا يكتفى بذكر
السند عن اصل المنع شايع في مباحثهم لانه ان اختيار بعض الشقوق ودفع
المحذور عادة شايعة ايضا فبهذه القرينة او الفحوى حذف اصل المنع في كلامه ايجازا
واف بالمقصود وان غفل عنه القاصرون فمنهم من اعترض عليه بان الواجب عليه
بعد اختيار الشق الثاني ان يتعرض بدفع المحذور واما ان يمنع اللزوم ويمنع
اصحابه بل لزوم وهم منهم من حمل كلام الشارح ههنا دفعا لذلك الاعتراض
على المعارضة في شيء حكم بطلان الشق الثاني بان يقال هذا الشق غايته الوقوع
اذ لو كان جميع ما لا بد منه في وجوده الازلي حاصلا في الازل لكان تعلق الارادة
بوجوده الازلي حاصلا فيه اذ من جملة ذلك التعلق لكن لم يحصل فيه والا لم يتخلف
عنه الوجود الازلي بل الحاصل فيه انما هو تعلق الارادة بوجوده اللايزالي ولا يخفى
ان هذه المعارضة ظاهرة الفساد بظهور اشتمالها على المصادرة لان تخلف الوجود
الازلي اول البحث وكيف الشارح غافل عن امثالها خصوصا انه يصرح بان الاجوبة
التي نذكرها ههنا انما يتعلق بقلوب الاركب قوله من الاوقات الاتية اه نسبة بالنسبة
الى الازل لكن بمعنى المتاخرة عن الازل ذاتا لا زمانا لما قدمنا ان تقدم عدم الزمان على
وجوده وتاخره عنه ذاتيان عند المتكلمين وان كان تاخر الحوادث في تلك الاوقات
عن الازل زمانيا مع كون تقدم الازل عليها ايضا ذاتيا عندهم قوله وتابعه عليه اه
حاصله لا يرد ابطال سند المنع المذكور بان يقال لا يجوز ان يتعلق الارادة في الازل
بوجوده اللايزالي لانه لو تعلق في الازل فاما ان يكون منها تعلقه التامة او لا فعلى
الاول يلزم قدم ذلك الحادث وهو اجتماع النقيضين وعلى الثاني يلزم احتياج
الممكن في وجوده الحادث الى امر اخر وهو خلاف ما فرضتم من تحقق علته التامة في
الازل فلذا يلزم وجود الممكن بدون تمام علته وفي ذلك الفرض يلزم احتياجه وعدم
احتياجه الى امر اخر وهو ايضا اجتماع النقيضين ونوقضنا النظر عن لزوم خلاف
ما فرضتم فنتصل الكلام اليه ولا اشكال فيلزم التسلسل في نفسه فظهر وبهذا البيان
اندفع الاوهام في لزوم خلاف المفروض وفي صحة الشق الارادة الايراد بعد ما اشتمل السند
على الوجود المقيد بقيد اللايزالي واول حاصل المنع الذي ابطل سنده هو انه يجوز
ان يتحقق العلة التامة في الازل والمعلول يعني اللايزالي فمن يجوز في مقابلة اصل
السند الدال على تجويزه في مقابلة الاسند الدال على بطلان سنده فالسند المذكور من

من قبيل استدلال بعين المقدمة الممنوعة فالمناسب ان يقول في الشق الاول وعلى الاول
يلزم تخلف المعلول عن علته التامة ثم يدفع ذلك بجواب الاول لما نخصه ثم
ان نقول القدرة تؤثر شرعيا وفق الارادة في تأثير الموافق لتعلق الارادة في الحدوث
والقدرة وسائر اوصاف الموجود التي تؤثر كما هو الظاهر من كلامه فيما بعد او موافق
في وصف معين كالحدوث والطول والقصر وغير ذلك وهذا في الحقيقة جواب باختيار
شق ثالث وباختيار آخر آخر كما سيصرح به بل يقال ان اراد المورد بقوله اما ان يكون
متمما لعلة وجوده في الازل ان يكون متمما لعلة وجوده الازلي فنختار ان ليس متمما
له ونختار ايضا ان ممكن يحتاج الى امر آخر سوى هذا التعلق الازلي ولا نسلم انه
خلاف المفروض فان ذلك التعلق غير مندرج في المفروض بل مندرج فيه
تعلق الازلي بوجود الحادث ولا نسلم ايضا لزوم التسلسل فان التعلق الازلي المندرج
في وجود الحادث وان اراد ان يكون متمما لعلة وجوده الحادث فنختار انه
متمم له ولا نسلم لزوم ازلية ذلك الحادث كيف والقدرة انما تؤثر شرعيا وفق الارادة
ههنا بوجود الحادث فلا تؤثر القدرة فيه الا بوصف الحدوث وانت تعلم
ان لزوم الازلية في كلام المورد مدلل بلزومه لتخلف الممتنع ومنع المدلل راجع
الى ليس هذا الجواب منه اما مبني على تجويز تخلف المعلول عن علته التامة بناء
على ان التأثير الحادث وقت حدوث المعلول خارجا وحاجة وسائر الاعتبارات
المذكورة في خارجة عنه وعن العلة التامة المنقسمة الى البسيطة والمركبة واما
مبني على تجويز ان يكون العلة التامة قسمين قسم يمتنع ان يتخلف المعلول عنه
زمانا وقسم يجب ان يتخلف عنه زمانا كما ههنا بناء على ان العلة التامة ههنا
مشتملة على تعلق الارادة بوجود الحادث فلو وجد المعلول في الازل لزم
تخلف مراد الله تعالى وهو محال تعالى محال مستلزم للمحال المنافي لشأن
الالوهية فمن هذه العلة التامة يقتضي كون معلولها متأخرا عنها زمانا
بل يلزم تخلف معلولها عنها اذ وجد معلولها في الازل معا ويرد على الاول
ان نفس التأثير سواء كان بالخارج العلة التامة او خارجا عنها لا يجوز ان
يتأخر عنها زمانا لانه لو تأخر عنها فاذا حدث فاما ان يحدث بسبب
حدوث امر خارج عن العلة التامة فلا تكون العلة التامة علة تامة او بدون حدوث
امر فيلزم ترجيح بلا مرجح فيتعين حدوثه وقت حدوثه ولذا اتفق جميع الحكماء
المتكلمين على امتناع تخلف التأثير عن العلة التامة فهو اما من جملة العلة
التامة او لازمها لئلا يتخلف المعلول ويتخلف التأثير القدرة عند الاشاعرة وبعضهم

الماتن

انما هو بانضمام تعلق الارادة اليها حيث فسروا صفة المؤثرية بخلاف الاصحاب اما مزيدة
وح لا يجوز تأخير التأثير عندهم عن تعلق الارادة ويرد على الثاني ان اما ان يحصل
التأثير في الازل فيلزم القدم قطعا بناء على ان التأثير والتأثر متضايفان يمتنع
وجود احدهما بدون الآخر او يحصل في الازل فلا يكون العلة تامة لوجود
الحادث حاصلة في الازل انتفاء لازمها الذي هو التأثير ولذا ذهب المحققون
من الاشاعرة الى ان الارادة تتعلق بين ازلي ولا يزلي عند حدوث الحادث وهذا
القسم الثاني هو الموجب لتأثير القدرة عندهم وهو المتمم لعلة وجوده الحادث و
يخصص التعلق الحادث بوقته هو التعلق الازلي لا تتسع المخالفة بين التعلقين
مع ان الفاعل المختار يجوز تخصيص ارادته بوقت معين من غير مخصص كما يجوز
فيما بعد التعلق الازلي ولذا قيد الفاعل بالمختار وتجويز ذلك في التعلق الازلي
دون التعلق الحادث تحكم فاحق في الجواب عن استدلالهم ان يختار شق الثاني
من الشق الثاني ويدفع لزوم التسلسل بمنع الفاعل المختار في تعلق ارادته مطلق
تعلقا ازليا او حادثا عن مخصص ويكون التعلق الازلي مستغنيا عن المخصص
مخصصا للتعلق الحادث وح لا يلزم محذورا اصلا وهذا الجواب هو الذي يتعلق به
بقلوب الازلي الا ما ذكره ولذا اختار المص في المواقف ولم يلتفت الى ما ذكره
قوله فان قيل لا بد من اختياره اه لما لم يكن في هذا الجواب المذكور اختيار الشق المعين
اورد عليه بانه لا بد في صحة الجواب عند المناظرين من اختيار الشق المعين لان
منع مقدمة غير معينة خارج عن قانون التوجيه وحاصل اثبات جميع مقدمات
دليله من حيث المناظرة باطال توجه المنع الموجه بان يقال هذا الجواب منع مقدمة
غير معينة وهو خارج عن قانون التوجيه فلا يفيد في شيء من مقدمات دليلنا
وحاصل الجواب الابهام الواقع في جوابنا للابهام الواقع في دليلكم حيث لم يقدروا
الوجود بكونه ازليا او لا يزلي فلا نسلم انه منع مقدمة غير معينة بل هو منع مقدمة
معينة على تقدير منع معينة اخرى كما فصلنا [illegible] ولا يلزم ازلية الله تعالى ودفع
محذور الاختيار بين اي لا يلزم ازلية الحادث على تقدير اختيار الشق الاول الذي هو
كونه متمما ولا احتياجه الى امر آخر سوى هذا التعلق على تقدير اختيار الشق الثاني
حتى يلزم خلاف المفروض او التسلسل ووجود الممكن بدون تمام علته فنفي لزوم
احتياجه الى امر آخر مستلزم لنفي لزوم خلاف المفروض ولزوم التسلسل معا وما يقال
جوابه على تقدير اختيار الشق الاول رجع بالآخرة الى الجواب الاول المردود عنده
قد فوه بوجهين الاول ان اه رح حمل الوجود في دليلهم على الوجود الازلي وح لا يصح

بخيار الشق الاول بوجه ولما اختار الشق الثاني ههنا الثاني ان الشيء يلزم كون
الممكن مخالفا في الازل كما صرح به في قوله لقدرة موثرة على وفق الارادة و
يفسر بعد قوله سواء كان مقارنا لوجود الفاعل المختار اي المراد سواء كان المعلول
مقارنا لوجود الفاعل المختار بان يكون قديما ايضا او متاخرا عنه زمانا
بان يكون الفاعل قديما والمعلول حادثا وفيه ان القديم لا يستند الى الفاعل المختار
باتفاق جمهور الحكماء والمتكلمين حتى قالوا ان منشا الخلاف بين الحكماء والمتكلمين
في قدم العالم وحدوثه هو الخلاف بين الفريقين في ايجاب الفاعل واختياره
حتى لو قال الحكماء بالاختيار لما وسعهم القول بالقدم وقال المتكلمون بالايجاب
لما وسعهم القول بالحدوث كما في مواقف وشرحه وعلى هذا يمتنع وجود الممكن
في الازل عند المتكلمين كما في الايجاب الاول ثم جوز الآمدي من المتكلمين استناد
القديم الى الفاعل المختار لكنه غير مقبول عند المحققين ومنهم شارح والمخلص
ان يقال في الكلام ههنا على مذهب الآمدي لتوسيع دائرة جواب والمبني على
صحة هذا الجواب وان لم يكن وجود الممكن في الازل محالا كما ذهب اليه المجيب الاول
ويمكن ان يحمل كلامه على معنى سواء كان ذلك المعلول مقارنا لوجود ذلك المتعلق
كما جوزه طائفة من المتكلمين من ان تعلق الارادة بالحوادث وقع حدوثها
في الازل او متاخرا عنه كما اذا كان المتعلق ازليا والمعلول فيه لا يزال لكن على هذا
ليس لهذا التعميم فائدة يعتد بها في المقام بخلاف المعنى الاول واعلم ان اطلاق
معلول على موجود الممكن انما هو بنسبة الى مجموع الفاعل وتعلق ارادته فان هذا المجموع
علة تامة لوجوده لا بالنسبة الى الفاعل فقط حتى يلزم ما حكوه احترز عنه متكلمون
من اطلاق العلة على الواجب المختار قوله وقد يقال ان الازل فوق الخ قد يقال انه ترق
من المنع الى الاستدلال معارضة لدليل الحكماء بان يقال الازلية الواجب في وصفه
لان غير الواجب زماني يوصف بكونه في الزمان ولا شيء من الزماني بازلي بوصف
بكونه في الازل فلا شيء من غير الواجب بازلي اما الصغرى فلان غير الواجب لكونه
متغيرا ذاتا وصفه غير مستقل عن الزمان بل داخل تحت تصاريفه بحيث يعرف عن
حال في حال وطلب ما هو كذلك زماني واما الكبرى فلان الازل فوق الزمان ومعنى
كون الشيء ازليا ان يكون سابقا على الزمان والزمانيات فلا شيء من الازلي بزماني
وينعكس الى قولنا لا شيء من الزمان بازلي فيكون غير الواجب حادثا في كل وقت
على حسب ما تعلقت به الارادة الازلية بخلاف الواجب المتعالي على تصاريف الزمان
في وصفه وذا جيء به في هذا المقام لتوجيه اما اولا فلان الخصم لا يسلم كون المعقول

زمانية

زمانية ولكون المتغير الزماني من حيث حركته حدثا ولكون الازلي فوق الزمان
قديما عندهم ولكون معنى الازلية ان يكون سابقا على القديم عندهم بين معناها
عندهم الاولية زمانا سواء كان سابقا على الزمان الزمان حادثا ولم يكن
كما اذا كان قديما بجميع ذلك او بجنسه فيكون معارضة مشتملة على مصادرة وكتب
الشارح هاهنا من تعرض بنفس الشيء واما ثانيا فلان لو كان معارضة لجعل من جملة
الاجوبة المعارضة لينتظم ان مقام جواب منوع ثلثة منع ونقض ومعارضة ولذا
ما قيل جواب باختيار الشق الاول ومنع لزوم القدم لانا نمنع لو جعل شارح
الوجود زمانيا يستلزم على منع الوجود فالمجيب الاول وقد تعهد عن الوجوب الازلي بل
الوجه انه جواب باختيار الشق الثاني اما باختيار الشق الاول ومنع لزوم وجود
الممكن بدون تمام علة مستند بجواز ان يكون تعلق الارادة في الازل كافيا في وجوده
الحادث في وقت معين وهو المتبادر من صيغة المضي في قوله تعلقت به الارادة
الازلية وح قوله وقد تعلقت الارادة وح يكون جوابا سابقا باختيار مستند واما
باختيار الشق الثاني منه ومنع لزوم قدم مستند بجواز ان يكون تعلق ارادة
فيما لم يزل كافيا في وجود الحادث من غير احتياج الى امر اخر فح يكون صيغة
المضي لتقدم التعلق الحادث على الوجود الحادث بالذات لا بالزمان وانما ذكر هذا الجواب
بعد جواب باختيار الوجود الاول ان فيه نوع فائدة هي التعرض بنفس الزمان وبكيفية
تعلقه بوجه نعم ان يتم ينقطع جميع ما في الشبهات كما ستعرف بخلاف وجوه اخر
فيه نوع قصور هو كونه ساكتا عن وجوب المقصد الذي ذكره شارح عن غيره المذكور
بقوله وما يزيده فان ذلك الايراد متوجه على هذا الجواب ايضا لانه لا يشعر عن جواب
باختيار الشق الثاني من الشق الثاني لما عرفت من احتماله ايضا ولاجل هذا الاحتمال
والقصور اورد عليه السؤال المردد بقوله فان قيل لا شبهة الخ ثم اشار الى الجواب
باختيار رجل من شق شق ثاني في دليلهم لا يقال على تقدير تسليم منع الملازمة في
التعرض بكون غير الواجب زمانيا بخلاف المعارضة كما عرفت لان نقول فائدته
ان غير الواجب على تقدير اختيار الشق الثاني لما منع تقدير ان لا يكون جميع ما لا بد منه
في وجوده الازلي لا يكون ازليا بل زماني حادث فيه ولا نم انه يتبرم وجود الممكن
بلا علة او يتبرم مستند جواز ان يكون التعلق الازلي او المتبرئ كافيا في وجوده
في وقته فنقول ان الازلي فوق ومعنى كون شيء ازليا اي بمعنى انه كذلك على تقدير
ان لا يكون جميع ما لا بد منه في وجوده الازلي حاصلا فيه لا مضيق فاندفع ما قدمنا
مما فيها هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام قوله فالواجب لما كان متعاليا اي قد عرفت

من المراد من التعالي والتنزه عدم تغيره فيه لا ذاتا بان يحدث ذاته فيه ولا صفة بان
يحدث صفة من صفاته الحقيقية فيه ولا يلزم عدم مقارنته للزمان الحادث ولا عدم
كون تعلق الارادة او لتكوين زمان عند القائلين بحدوث التعلق فلا يرد
صحة قولنا ان تعالى موجود وشاهده على زمان على ان حرف الجر يتعلق بمطلق المصدر
لا بالمصدر الحادث فقط ولا صحة قولنا ان تعالى خلق الطوفان في وقت لا قبله عند
القائلين بحدوث التعلق قوله فلا شيء غيره فعرفت ان هذا التفسير بواسطة
كلام محذوف بقرينة المذكور ومراده بالشيء الموجود عند المتكلمين فلا يرد العدم
ازلية وبالغير ما هو المصطلح عند الاشاعرة لا المعتزلة فلا يرد صفات الواجب
حتى ليست عين الذات ولا غيره قوله والزمان من جملة الممكنات اشارة الى سؤال
بابطال السند المذكور نشأ من قوله لا يوصف بكونه في الزمان وهو ان الزمان
الذي من جملة الممكنات لا يوصف ايضا بكونه في زمان ولا شك ان زمان زمان
وتنقل الكلام اليه حتى يلزم تسلسل الازمنة التي بعضها ظرف لبعض الاخر وذا
كان اتصاف زمان بكونه في الزمان محالا مستلزما للتسلسل فلا يجوز ان يتعلق
الارادة بوجود الحادث في وقته المستلزم لذلك المحال فان الارادة انما تتعلق با
بما يمكن وقوله وقد يتعلق الارادة الازلية اه جواب عنه بان ما ذكرنا من قبل مخصوص
بحدوث الزمانيات واما حدوث نفس الزمان فيجوز ان يكون بتعلق الارادة به
بوصف انه هي لا بوصف كونه في الزمان هذا اذا حمل اصل الجواب على المنع كما ذكرنا
واما لو حمل على المعارضة فالسؤال معارضة على المعارضة باثبات ازلية الزمان بان
يقال الزمان الذي من جملة الممكنات لا يجوز ان يتعلق الارادة بوجوده في وقته
وفي حادث يجوز ان يتعلق الارادة بوجوده في وقته ينتج من الشكل الثاني ان الزمان
ليس بحادث بل قديم والجواب مذكور في منع الكبرى مستندا بجواز ان يكون تعلق
الارادة ببعض الحوادث مخصصا له بوصف التناهي لا بوقته وعلى التقدير
فهذا الجواب من القائل انما يصح اذا كان تناهي الزمان ممكنا يتعلق به الارادة
الازلية واما اذا كانت ممتنعا بان يكون الزمان قديما مستندا الى الفاعل الموجب
بتقريره وهو بنفسه الجسم المتحرك كما هو مذهب الحكماء فلا ولذا بادر المحصل الى
اثبات ان الزمان قديم لا يقبل التناهي لانه متى فرض متناهيا يوجد الزمان قبله
فلا يكون متناهيا فوجود التناهي يستلزم عدمه فلا يكون ممكنا يتعلق به الارادة
وانما قلنا انه متى فرض متناهيا يوجد الزمان اذ لانه متى فرض متناهيا كان الوجود
الحادث متقدما عليه بالزمان ومتى كان كذلك يلزم ان يوجد قبله زمان فاجاب عنه

بقوله

بقوله وليس الواجب تعالى اه واعلم ان الزمان ان كان عبارة عن نفس التجدد المعلوم كما هو
الظاهر من كلام الاشاعرة فكون الزمان من جملة الممكنات ظاهر لكنه غير مقبول عند المحققين
وان كان عبارة عن الامتداد الموهوم المنتزع من التجدد كما هو التحقيق في مذهب
المتكلمين فكون الزمان من جملة ممكنات محل نظر بل هو موهوم محض معدوم في
الخارج الا ان يحمل على ما مر كون منشأ انتزاعه من جملتها لكن على هذا لا وجه لقوله
وقد تتعلق الارادة الازلية بوجود المتأخر والحق في الجواب ان الزمان وان كان
موهوما منتزعا وغير موجود في الخارج لكنه موجود في نفس الامر والمراد من الممكنات
ههنا اعم من الموجودات الخارجية ومن الموجودات النفس الامرية السابقة بوجود العالم
بشهادة ان العالم الذي حكمت بحدوثه مركب من الجواهر والاعراض وقد انكر متكلمون
وجود كثير من الاعراض النسبية والزمان الموجود في نفس الامر لما كان منتزعا من
التجدد المتغير فان وجوده في نفس الامر تابعا لوجود العالم في الخارج كسائر الاعراض
النسبية فلذا حكموا بكون الزمان موجودا عند وجود العالم لا قبله مع اتفاقهم على
ان الموهوم معدوم في الخارج قوله فان قيل لا شبهة اه ابطال لسند هذا القائل من
جواز ان يكون تعلق الارادة بوجوده الحادث طارئا في وجوده واختصاصه بوقته
وان تعرض بذلك الارادة مع ان القائل صرح بتعلقها بانه على جواز ان يحمل كلام هذا
القائل على جعل ذات الارادة من جملة ما حصر في الازل وتعلقها حادثا كما هو احد
الاجوبة المشهورة ههنا لما نقله صاحب التهافت حيث قال واجيب عنه بوجوه
احدها هو المشهور فيما بين القوم وعليه اعتماد الاكثر وهو انا لا نسلم ان جميع
ما لا بد منه في ايجاد الباري تعالى للعالم ان كان حاصلا في الازل كان الايجاد حاصلا
فيه قولهم انا كان جميع ما لا بد منه في تحقق الايجاد حاصلا في الازل ولم يتوقف التأثير
على شرط حادث لزم من عدم حصول الاثر فيه الترجيح من غير مرجح نعم وان يلزم
ذلك اذا لم يكن من جملة ما لا بد منه الارادة التي من شأنها التخصيص والترجيح حتى يثبت
الفعل من غير احتياج الى مخصص ومرجح من خارج واما اذا كان من جملة ما لا بد منه
الارادة فالملازم ترجيح المختار احد المتساويين من غير مرجح من خارج والمنع لازم
نعم واعترض عليه بانه لا شك ان نفس الارادة غير كافية في حصول المراد الى اخر
ما ذكره الشارح قوله وعلى الثاني ينتقل الكلام الى سبب هذا التعلق الحادث سواء كان
ذلك السبب تعلق ارادة بذلك التعلق او شيء اخر وعن نقول اما اولا فلان
لا سبب لحدوث هذا التعلق لان هذا التعلق صادر من الفاعل المختار الذي بالنسبة
الى ذاته يتساوى تعلق ارادته بوجود العالم وتعلقها بعدمه فعند احداث التعلق الاول

بلا سبب يرجحه على التعلق الثاني ففي ية ما لزم هناك ترجيح الفاعل المختار احد المتساويين
على الاخر ولا محذور فيه نعم لو كان الفاعل موجبا لما زعمه الحكماء لاحتاج كل تعلق
حادث الى سبب لكن ايجاب الفاعل باطل عند المتكلمين ولا مثال هذا المقام بطلوه
ولا نسلم ان كل حادث مسبوق بتعلق الارادة فان المسبوقية فيما عدا تعلق الارادة
الا يرى ان ارادتنا تتعلق بالشيء من غير ان تتعلق بذلك التعلق وما ذكره الشريف
المحقق في بحث الممكن من الموافق من ان الترجيح من غير مرجح يستلزم الرجحان من
غير مرجح حيث قال ان المختار وان رجح احد مقدوريه بارادته لكن اذا كان ارادته
لاحدهما مساوية لارادته للاخر بالنظر الى ذاته توجه ان يقال لم اتصف باحدى
الارادتين دون الاخرى فان استند ترجيح هذه الارادة الى ارادة اخرى نقلنا الكلام
اليها ولزم تسلسل الارادات وان لم يستند الى شيء فقد ترجح احد المتساويين على
الاخر بلا سبب فان قيل الارادة واحدة لكن يتعدد تعلقها بسبب المرادات قلنا
حينئذ يلزم التسلسل في التعلقات انتهى مدفوع بان توجه السؤال المذكور في
حدوث التعلق بجانب معين انما يلزم بعد تسليم وجوب السبب وهو اول البحث حينئذ
لو اورد علينا اما ان يحدث التعلق بسبب فيلزم التسلسل او بلا سبب فيلزم الرجحان
فنختار انه بلا سبب ولا نسلم لزوم الرجحان وانما يلزم ذلك لو لم يكن الفاعل مختارا
في تعلق ارادته بجانب معين فغاية اللازم هو الترجيح لا الرجحان وكيف نسلم مقدمة
ان احداث الواجب شيئا يحتاج الى سبب مع قولهم ان جميع الممكنات مستندة اليه تعالى
ويوجدها بلا شرط شيء اخر وانما ثبت فلو سلمنا ان حدوث هذا التعلق يحتاج
الى سبب فلا نسلم لزوم التسلسل حينئذ لجواز ان يكون للارادة تعلقان ازلي وحادث
يجب اتباعه للازلي فيكون الازلي مرجحا للتعلق الحادث في وقت حدوث الممكن
وينقطع التسلسل ولا نقول ان التعلق الازلي متمم لعلة التعلق الحادث حتى يلزم
ازلية ذلك التعلق الحادث بل نقول انما احدث الفاعل ذلك التعلق في ذلك الوقت
لان الارادة تعلقت في الازل بوجود الممكن في ذلك الوقت فلا يحدث هذا التعلق
الا في ذلك الوقت **قوله** فقد اجيب عنه تارة اي بعض فقد اجيب عنه تارة باختيار
ان التعلق قديم ومنع لزوم التقدم لما ذكرناه وقد اجيب عنه تارة باختيار ان
التعلق حادث ومنع لزوم التسلسل مستندا بان التعلق امر عدمي مستغن عن
المخصص ويمنع استحالة التسلسل اللازم وح في طلا ما اشار قدس سره ان ما اسلفه من
الجواب المرضي مما ذكره المتكلمون فان قريب من جواب المحقق الطوسي حيث
قال نختار ان جميع ما لا بد منه للباري تعالى في ايجاده العالم حاصل في الازل من غير ان

يتوقف

يتوقف الايجاد على امر حادث في قولهم فحينئذ لو لم يكن العالم ازليا لزم الرجحان بلا
مرجح ممنوع لانه لا وقت يتحقق قبل العالم حتى يطلب لحدوثه في وقته مرجح بل الزمان
هناك وهم محض لا وجود له الا مع اول العالم ولا تمايز بين اجزائه الوهمية الا بمجرد
التوهم فامكان خارج العالم كما انه لا يقال لم كان العالم في مكانه الذي وقع فيه
لذلك لا يقال له لم لم يوجد العالم قبل الوقت الذي حدث فيه انتهى ويتوجه عليه
ما قدمنا من ان الايجاد الذي هو التاثير اللازم للعلة التامة الا تاخر زمانا فقد
انفك عن العلة التامة فلا يتحقق العلة التامة في الازل وفيه ايضا اشارة الى التعريض
بالمجيب بان الواجب عينه يجب بما قدمنا له هذا الجواب في سدوه فلا يحتاج
الى مخصص هذا سند المنع القائل بان لا نسلم لزوم التسلسل كيف والتعلق المذكور
لا يحتاج الى سبب اخر وقوله ان التعلق امر عدمي تنوير السند والشارح ابطل ذلك السند
وحكم بان بطلانه بديهي في بحث الدليل ويجيء لما في ان عدم احتياج تعلق
الى سبب اخر ليس لكونه امرا عدميا بل لكونه صادرا من الفاعل المختار ويجيء على الش
ان احتياج كل صفة الى سبب انما يتم اذا كان بحدث تلك الصفة فاعلا موجب ودعوى
غير مسموعة كيف وتعلق الارادة بوجود ممكن معين في وقت معين ان احتاج الى مرجح
فيحتاج اليه في التعلق الازلي ويلزم التسلسل فيه وح يبطل جوابه الاول المختار عنده
وان لم يحتج اليه فلا يحتاج اليه التعلق الحادث والفرق بين التعلقين تحكم **قوله**
لانه اراد ظرف مستقر خبر يكون وقوله وارادة ارادة عطف على اسم وقوله لانه اراد
ارادة اه عطف على خبره وقوله من جانب المجدد الاولى فيه من جانب الازل الا انه
اشار به الى انه توهم الانحصار بين الحاصرين **قوله** وح يكون الحال كما يقوله الفلاسفة
اه اي بعد حصول الارادة المرادة تزول ارادة حصولها لاستحالة تحصيل الحاصل فيتعاقب
التعلقات وفيه انه يجوز ان يتعلق الارادة قبل حصول التعلق بحصوله وبعد حصوله
بيقاء له فالوجه ان مراده ويجوز ان يكون تلك الصفات متعاقبة كما اشار اليه بعض المحققين
في هذا الجواب وح يكون الحال كما يقول الفلاسفة في جواز تعاقب الاستعدادات الغير
المتناهية على ما سيوافي عنقريب ثم ان هذا الكلام من المجيب صريح في ان جوابه لمرى
لا تحقيق فلا يرتضيه اجاله بجريان برهان التطبيق كما لم يرد على شيء مما سبق وفيما
بعد **قوله** مع قطع النظر عن جريان برهان اه يعني ان هذا التسلسل وان كان تسلسلا
في الامور الاعتبارية لكن احدها موجودة في نفس الامر من غير فرض فارض وطلب
احادها ممتاز عن الاخر في الواقع والبرهان المذكور يجري في كل سلسلة متميزة
الاحاد داخلة تحت الوجود النفس الامري وان لم يكن من اعيان الموجودات وقولهم يجوز

التسلسل في الامور الاعتبارية ليس في نفس تلك السلسلة بل في السلسلة التي احادها تحدث
بالانتزاع كالملازمة بين طلوع الشمس ووجود النهار اذ قد اورد على الملازمة بان لا
ملازمة بين الشيئين اصلا لان تلك الملازمة ان كانت لازمة للمزوم كان بينها
وبين ملزوم ملازمة اخرى وننقل الكلام اليها فيلزم التسلسل وان لم تكن لازمة جاز
انفكاكها عن ملزومها وح يجوز ان ينفك اللازم عن الملزوم فيلزم ان لا يكون ملزوما
ملزوما والملازم لازما واجيب باختيار الاول ومنع استحالة التسلسل اللازم بناء
على ان تسلسل في الامور الاعتبارية الى الحاصلة بالاعتبار والانتزاع فان كل ملازمة
منها انما تحدث في الذهن بتوجه الذهن الى الجانبين فح ينقطع التوجه تنقطع
احاد السلسلة فالتسلسل اللازم فيها بمعنى انه يقف عند حد وهو جائز عند المتكلمين
الكل لا بمعنى ان جملة احادث من احادها الموجودة في نفس الامر كان الباقي ازيد من
الماضي وهو اللازم ههنا كيف وقد توقف وجود العالم على النقضين جميعا وذلك
محال بالبرهان ونحن نقول هذا الجواب بط مستلزم للنقيضين ايضا اذ على
تقدير تعاقب النقيضين يكون كل نقيض حادث زمان فعلى تقدير حدوث غير
الواجب يلزم قدم البعض الذي هو الزمان الا يقال غاية اللازم قدم نوع الزمان
المستلزم لقدم شخص الارادة القديم والمحذور فيه اذ ظان هذا الجواب جوابا
غريب بحكم الجواب شارح فيما سبق ويأتي منه فيما بعد من جواز حدوث العالم
بمعدات سابقة غير متناهية لكن المجيب ههنا اتى بهذا الجواب في مقام الجواب
تحقيقي على طريق مذهب المتكلمين القائلين بان لا شيء من الاشخاص تمام وانواعه
واجناسه بقديم فلا يطابق قوله بل ذات الارادة محفوظة في جميع المراتب فلا يكون
طرف السلسلة اذ الطرف لا يقع في الوسط فقطعا والجريان هذا الدليل في المريد اخذه
في التفريع فقطعا جميع ما حدث قوله وهم ظ وقطع الحكم بالبطلان فيكون ابطال
المقدمة معينة غير مدللة بين مقدمات دليل ابطال السند وهو غصب غير موجه
الا ان يحمل على مذهب من يجوز الغصب او يحمل على اثبات صحة السند فيكون معارضة
من يبقى جدلا او يحمل بنقض الاجمالي لدليله بانه لو صح جميع مقدماته صح الحكم بلزوم
ما خلف روما كذب قوله بعقد عليه الذي هو نعارض عند تعداد امور المهمة
فالعقد قوله والوجه الثالث من الايراد على دليلهم النقض الاجمالي باجرائه في
قدم الحادث اليومي مع تخلف حكم الدعوى عنه وهو عدم بان يقال هذا الحادث اليومي
قديم اذ لو كان حادثا فاما ان يكون جميع ما لا بد منه في وجوده الازلي حاصلا في الازل
فيلزم قدمه مع حدوثه او لا يكون ويكون حادثا بدون حدوث شيء اخر فيلزم وجود

لممكن

لممكن بدون تمام علته او يكون حادثا بسبب حدوث شيء اخر فيلزم التسلسل واللوازم بقسميها
باطلة فتعين ان ليس بحادث بل قديم بالفعل مع ليس بقديم فتوضيح هذا الدليل لكان
جميع الحوادث قديمة وذلك ظاهر البطلان وهذا الجواب لا يجري الا مبني على التقرير الثاني من
التقريرين الذين قدمناهما في تقرير اصل دليلهم وهو الملازم لقول المجيب بان التسلسل
اللازم من حدوث العالم بكره انما لا يضر قوله واجيب اه تلخيص الجواب عن النقض المذكور
بمنع الجريان بان يقال نختار الشق الثالث ونسلم لزوم التسلسل لكن نمنع استحالة التسلسل
اللازم كيف وهو تسلسل لازم من حدوث بعض العالم لا من حدوث العالم بكره ويجوز الازل
دون الثاني اذ لما كان بعض العالم قديما جاز ان يوجد هناك سلسلة المعدات الغير المتناهية
الناظمة لسلسلة الحوادث الغير المتناهية بخلاف ما اذا لم يكن شيء من العالم قديما فالتسلسل
اللازم في حدوث العالم بكره تسلسل في الامور المترتبة المجتمعة في الوجود وهو محال عند
الكل والتسلسل اللازم من حدوث بعض العالم تسلسل في الامور المترتبة المتعاقبة وهو
ليس بمحال عند الحكماء لجواز ان يقع هذا التسلسل عندهم بواسطة الحركة التي هي ذات
جهتين كما يشير اليه وانما نعرض بالفرق بين التسلسلين لئلا يعود الخصم عليه بان
يقول لما جاز التسلسل عندهم فلم حكموا ببطلانه في اصل دليلهم فح يمنع الجريان ههنا
مستلزم لمنع دليلهم فدفعه بان التسلسل في دليل الجريان قابل للمنع دون التسلسل
في اصل دليلهم قوله فهي ذات جهتين اه يعني لا يمكن ان يكون تقدمه زمانية علة للحادث
والا لزم ان يكون الحادث قديما او القديم حادثا بل لا بد من امر يتوسط بينهما ولا بد
ان يكون ذلك الامر ذات جهتين بجهة يصدر عن القديم وبجهة اخرى يكون سببا لصدور
الحادث عن القديم وما ذاك الا الحركة التي هي كيفية دائمة في الفلك ازلا وابدا
وموجبة تجددا وضعيا فالفلك بالنسبة الى الازل والابد فلك اخر فهي من حيث دوامها
صادرة عن القديم من غير لزوم شيء من المحذورين ومن حيث ايجابها التجدد الوضعي
الفلك تكون واسطة في صدور الحوادث عن القديم وهذا كما ترى مبني على زعم بعض
من كون الفاعل موجبا في افعاله قوله وانه ما سبق جنبيراه وانما اعاده ههنا
يكون الجواب السابق عن النقض مبنيا على مذهب الحكماء في جواز التسلسل في الامور
المتعاقبة فاشار الى انه بعد هذا الجواز عندهم فيجوز ان يكون حدوث العالم بكره
بهذا الطريق الى غير ونبه على ان تجويز تقدم الجنسي بهذا الطريق ليس بمجرد احتمال
لا يلتفت اليه اصلا بل هو مذهب بعض المتاخرين في حدوث العالم ومذهب ابن سينا
في العرش قوله من اجزاء العالم الا فلاك اه افراد العالم لانه يوهم ان العالم الماضي في محل
النزاع هو المجموع المركب من الافلاك والعناصر وليطابق قوله بان يكون فرد من

اختراع العالم قوله وقال الامام حجة الاسلام اه حاصل رد الامام الغزالي ابطال سندهم
لقائل بجواز ان يقع استناد الامور المتعاقبة بواسطة الحركة ذات الجهتين في منع
الجريان بان يقال لا يجوز ان يكون الحركة والسكون بين القديم الموجب في افعاله و
بين الحوادث المعينة اذ لو كانت والسكون بينهما فاما ان يكون تلك الواسطة ذات الحركة
الدائمة ازلا وابدا مع قطع النظر عن تجددها وهي الحركة بمعنى التوسط وقد قالوا
انها صفة واحدة بالشخص دائمة الفلك ازلا وابدا واما ان تكون الحركة باعتبار
تجددها مثل الدورات المتعاقبة بان تكون الحركة باعتبار كل دورة حادثة مع
معينة والسكون بين القديم والحادث المعين من الحوادث والثاني باطل لان التعاقب
نقل الكلام الى سبب تلك الدورة الحادثة وهكذا فيلزم التسلسل باعتبار كل دورة
وكذا الاول باطل لان تلك الحركة قديمة بالشخص عندهم فلو كانت واسطة بين
القديم والحادث المعين الموجود في وقت دون وقت يلزم اما قدم الحادث او حدوث
القديم او كون تلك الحركة الواحدة بالشخص واسطة في صدور ذلك الحادث المعين
في وقت دون وقت والاولان باطلان بالبداهة وكذا الثالث باطل لاستلزامه الترجيح
بلا مرجح من غير مرجح وبيان ذلك ان ذات الحركة مع قطع النظر عن تجددها اما ان
تكون كافية في صحة الوجود على ذلك الحادث او لا تكون وعلى الثاني لا تكون واسطة
فيجيء الاول وعلى الاول فاما ان يلزم قدم الحادث فالحركة او حدوث الحركة
صحيحة او تخلف المعلول عن العلة التامة في بعض الاوقات والكل باطل وما يوجه
انه يجوز ان تكون تلك الحركة مركبة من اجزاء متخالفة حقيقة ويكون تلك الحركة
باعتبار كل جزء منه واسطة في صدور حادث معين بان يكون مقتضى طبيعة ذلك
الجزء التوسط في ذلك الوقت لحدوث ذلك الحادث وفي وقت اخر اخر لا بطلانه
ايضا بان الفلك متصل بسيط عندهم فلا يعرض له الكيفية المركبة من اجزاء متخالفة
بالنوع بالضرورة مقررة عندهم من ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد بل جميع اجزائها
الخارجية الحالية في جزء الفلك متشابهة متماثلة متحدة في حقيقة النوعية فلا
يكون بعض تلك الاجزاء واسطة في صدور حادث معين في وقت دون وقت وبعض
الاخر واسطة في صدور حادث اخر في وقت اخر غيرها دون وقت بل لا بد من اتفاقها
في التوسط في وقت واحد بينهما لتوسط في صدور معلول معين للقاعدة السابقة
ولما امتنع احتمال توسط الحركة بينهما فقد بطل سندهم المذكور وبهذا البيان
ظهر جواب ما يرد الامام من ان اجزاء الحركة الدائمة اجزائها في امتداد ما فيه اذ
ليس لها في ذلك الامتداد اجزاء ولا جزئيات لعدم تبدل افرادها لكونها فرد شخصي

دائما ازلا وابدا بل اجزائها بحسب اجزاء الجسم المتحرك كما اشار اليه في حاشية التجريد
حيث قال لا اجزاء لها في امتداد انه فيه وان كان لها اجزاء بحسب اجزاء المتحرك
ومن غفل عنه اورد عليه بان الحركة بمعنى التوسط لا تقبل القسمة اصلا ثم
اجاب عنه بان معنى تشابه الاجزاء ان لا يكون لها اجزاء متخالفة وهذا المعنى
السلبي لا يقتضي وجود الاجزاء الثاني ان معنى تشابه الاجزاء ما هو المتعارف
عندهم من التماثل الذي هو الاتحاد في النوع ومن غفل عنه قال معناه
عدم اختلافها بالسرعة والبطوء ولا يخفى ان السرعة والبطوء من اوصاف
الحركة بمعنى القطع لا من اوصاف الحركة بمعنى التوسط وان اراد ان معناه عدم
اختلافها في اقتضائها السرعة والبطوء ففيه ان اجزائها عند المنطقة
تقتضي سرعة وعند القطبين تقتضي البطوء كما قيل والجواب عنه ان الاجزاء
المتماثلة لا تختلف في الاقتضاء والسرعة والبطوء في الموضعين ليس
لاختلاف الاجزاء في الاقتضاء بل لعدم قابلية المحل لما هو ازيد منه او انقص
على تقدير تلك الحركة سواء فرض على قطبين معينين حتى لو كان الامر بالعكس
بان يكون كل من تلك الاجزاء في محل الاخرى كان السرعة والبطوء في محلهما
ايضا على تقدير تلك الحركة الثالث ان افراده بالاجزاء هو الاجزاء الفرضية
كاجزاء الفلك المتصل لا الاجزاء المنفصلة بعضها عن بعض بالفصل الرابع
ان اسناد الصدور الى الحركة المستمرة من قبيل الاسناد الى السبب على تقدير
كونها واسطة والمراد فكيف كانت واسطة في صدور شيء عن القديم في
بعض الاوقات دون بعض الخامس ان هذا الجواب من الامام مبني على
تسليم اصولهم الفاسدة كما اشرنا اليه والتقرير ولذا اجيب عنه بان هذا
التسلسل جائز عندهم السادس انهم صرحوا بكون توسط الحركة باعتبار تجددها
ومع ذلك تعرض الامام بذات الحركة توسيعا لدائرة الابطال بابطال
جميع الاحتمالات كون الحركة واسطة بينهما السابع فائدة التقييد بقوله متشابه
الاجزاء بقي ان ما ابطله الامام سند اخص في الواقع لجواز استناد سلسلة الحوادث
المتعاقبة الى غير الحركة كاستنادها الى تعلقات متعاقبة لارادة قديمة
او تصورات متعاقبة لمجرد لكنهم لما لم يجوزوا استنادها الى غير الحركة كان سندا
مساويا بل لازما لسلسلة الحوادث المتعاقبة الغير المتناهية عندهم فيفيد
ابطاله الزامهم وبهذا يظهر ان هذا الاعتراض من الامام جواب الزامي لا تحقيقي
ولا يرد عليه ان ابطال المسند الاخص قوله فكيف صدر اه لمنافاته الخارج

للكيفية ونفي الكيفية كناية عن نفي الصدور واستلزم لوجود كيفية من كيفيات
المتمرة والكيفية المنفية التي يجاب بها عن سؤال بكيف لا يجب ان تكون
كيفية مصطلحة بمعنى مقولة الكيف بل ربما تغيرها نحو قولنا في جواب من قال
كيف وجدت زيدا وجدته قاعدا ومنفعلا او قائلا الى غير ذلك فلا يتجه
ان نفس الحركة المتمرة كيفية لا تتصف بكيفية اخرى مع ان عدم الاتصاف
محل نظر بناء على جواز قيام العرض بالعرض عند الحكماء ولو سلم فيجوز ان
يكون كيفية اشياء ولو سلم الكل فاشار هذه العبارة كناية عن نفي الفعل اي اخر
وان لم يوجد الكيفية للكيفية ههنا كما ان طويل النجاد كناية عن طول القامة
وان لم يكن له نجاد قوله فاسبب تجددها استفهام حقيقي عن جنس سبب
الجزء المتجدد الحادث من اجزاء الحركة بان حركة ايضا او شيء اخر ان لا بد لكل
حادث موجود من علة حادثة لاستحالة ترجح الممكن بنفسه لا احد طرفي
الوجود والعدم وليس تلك العلة نفس ذلك المتجدد لاستحالة علية الشيء
نفسه بل هي امر اخر للحركة فان قالوا سبب غير الحركة بطل قولهم ليس
مبدأ حوادث الا الحركة التي هي ذات جهتين وان قالوا سبب الحركة الحادثة
هو ذلك الجزء المتجدد فقد احتاج الحركة الى حركة اخرى وننقل الكلام
اليها فيلزم تسلسل الحركات الغير متناهية المترتبة مجتمعة مع جزء المتجدد
في الوجود بل على تقدير الشق الاول ايضا يلزم التسلسل المذكور في الاسباب
حيث هو شرط هو كلام الامام وتلخيص كلامه انهم جعلوا سلسلة الدورات الغير
المتناهية مثلا معدات ونسبوا بالسلسلة الحوادث المتعاقبة في العنصريات
وغفلوا عن ان نفس تلك الدورات حوادث متعاقبة تحتاج الى اسباب حادثة
اخر فيلزم التسلسل باعتبار كل دورة معينة منها وانما يلزم لو لم يحتج
تلك الدورات الحادثة الى اسباب اخر وليس كذلك لما عرفت ويرد على الامام
ان جزء الحركة بمعنى التوسط في امتداد المسافة وان الجزء المتجدد للحركة
بمعنى القطع وهو امر موهوم عندهم لا موجود وكذا جزؤه المتجدد فلا يحتاج
الى سبب وايضا الحركة بمعنى القطع المتصلة في نفسها ليس لها اجزاء محققة
بل فرضية هي اجزاء مقدار المتصل القار فلا يحتاج شيء من تلك الاجزاء
الى سبب ويجاب عن الاول بان الحركة بمعنى القطع وان كانت موهومة
عندهم لكنها ليست من قبيل ما يخترعه الوهم من عند نفسه كانياب الغول
بل لها وجود في نفس الامر وان لم تكن موجودة في الخارج بناء على ان لها منشأ

في الخارج

في الخارج برسمها الوهم وهو الحركة بمعنى التوسط المسافة في الفلك بالآن السيالة كل
موجود حادث ولو في نفس الامر خارج لا سبب حادث في نفس الامر ويمكن ان يقال
ان الاجزاء الفرضية موجودة في ضمن وجود الكل فلها نحو من الوجود المقابل
للعدم كما حققه شارح في بعض كتبه والكل ليس بشيء اما سؤال بوجه فلان
الحكماء لم يجعلوا نفس اجزاء الحركة بمعنى القطع معدات سلسلة حوادث العنصرية بل
لوازمها الموجودة في الخارج بل امر ثابت من انصالات الفلكية فالاجتماع ومقابلة
والتثليث والتربيع موقوفة بين السيارات وبينها وبين الثوابت حيث اشتبهوا
تلك الكيفية هذه الحالات في تغيرات متخالفة العنصريات بسببها بتفاوت
الاستعدادات فمراد الامام ايضا اثبات التسلسل في سبب تلك الانصالات الحادثة
الموجودة في الخارج المنفصلة بعضها عن بعض ولو سلم ان مراد الامام نفس حركة فالحركة
بمعنى القطع ليست بموجودة في الخارج مع وصف الامتداد لا مطلقا كيف وقد خرج
اجزائه في نفس متوقفة وسيجيء من الشارح ان ما وجد افراده متوقفة في نحو اخر
من الوجود الخارجي واما الجواب عن الاول فلان الحركة بغير موجودة في الخارج لا
تكون معدة مؤثرة في تمام العناصر ولا سببا قريبا لتغير الكواكب بل سبب القريب
هو الانصالات واما الجواب عن الثاني فلان الاجزاء الفرضية اذا كانت موجودة
في ضمن وجود الكل لا بوجودات مستقلة اخرى لكن تلك الاجزاء حادثة بل قديمة
لان وجود الكل قديم قوله واعترض عليه اي جواب عن ابطال السند المذكور باختيار
الشق الثاني من ترديد الامام وتسليم لزوم التسلسل في الاسباب ومنع بطلانه مستندا
بان التسلسل اللازم هنا ايضا تسلسل في الامور المتعاقبة لان الامور المجتمعة
لا تكون محالا وانت خبير بان الامام سئل عن جنس السبب فوجب على المجيب عن المعترض
للامام من طرفهم بيان جنس ذلك السبب بان يقول سبب كل متجدد لاحق بتجدد
جزء سابق عليه في الامور المتعاقبة لا في المجتمعة قوله فليست التجدد اي جواب عن
المعترض سابق باثبات الممنوع الذي هو استحالة التسلسل اللازم بتحرير ان مراد
الامام من التسلسل الذي التزمه لحكماء هو التسلسل المستحيل عند العقل وهو تسلسل
الامور المجتمعة في الوجود وذلك نلزم بان يقال ان كان مبدأ الحوادث هو الحركة
من حيث تجددها الذي هو انقضاء بعض الاجزاء وحدوث الاخر يلزم عدم
جزء من الحركة وكل عدم جزء من الحركة يلزم التسلسل في الامور المترتبة المجتمعة
اما في حال عدم الجزء او في حال وجوده ويتضح ان اذا كان المبدأ هو الحركة في حيث
تجددها يلزم ذلك التسلسل اما الصغرى فظاهرة اذ لو لم ينعدم شيء من اجزاء الحركة لم يكن

المترتبة

حركة بعد من حيث التجدد واما الكبرى فقد بينها بقوله فان عدم جزء من حركة
فلا بد لعدمه اذ ثم ان تعرض بمعنى التجدد لانه في الاصل بمعنى الحدوث والوجود جديد
ما في قولهم الفعل موضوع للتجدد في لا تعرض في كلام الامام لعدم الجزء الحادث
مع انه يجب ان يتسلسل اما في حال عدمه او في حال وجوده بخلاف ما اذا كان بمعنى
حدوث شيء بعد عدم شيء اخر فقد فقد عبر مراد بالتجدد ايضا وههنا بحث
شريف لا يخل هذا المقام بدونه وهو ان ما ذكره ههنا لا تعلق له بقدم العالم
وحدوثه ولا يجوز تسلسل الامور المتعاقبة وعدم جوازه ولا بتوسط الحركة
في صدور الحوادث عن القديم وعدم توسطها بل هو على كل تقدير جار في امتناع
عدم جزء من الحركة بل في امتناع عدم كل حادث بان يقال مثلا لا يجوز ان يكون
زيد معدوما بعد وجوده اذ لو عدم فلا بد لعدمه الحادث من علة حادثة
وتلك العلة اما امر موجود او عدم امر موجود او طارئ والكل باطل يستلزم
تسلسل في الامور المترتبة المجتمعة في الوجود اما حال عدمه او حال وجوده فوضح
هذا الدليل يلزم ابدية كل حادث مع عدمه بعض بعد وجوده وهو محال
ويجب ان مراد الشارح ههنا عبر مراد الامام في الزام الحكماء بانه اذا لم يكن
صدور الحادث عن القديم الا بتوسط حادث اخر لزم ذلك تسلسل المستحيل
وان لزمهم مع ذلك محال اخر هو ابدية كل حادث ولا ضرر فيه للامام ولا للغير
من المتكلمين ان لا يلزم شيء من المحالين لهم بناء على ما قدمه من ان تعلق الارادة
في ازل كاف في وجود الحوادث في اوقاتها من غير لزوم تسلسل ولا ابدية شيء
من الحوادث وتضاعف المحالات اللازمة للحكماء مؤيد لمطلوبنا ثم يرد على
شارحه من طرف الحكماء منع قوي سنشير اليه ويرد ايضا ان الظاهر نقض الامام
ان يقول اذا حدث جزء من الحركة فلا بد لذلك الحادث من علة حادثة وتلك
العلة اما حركة حادثة هو او غير الحركة وعلى الثاني يبطل انحصار الواسطة في
في يستلزم تسلسل المحال وعلى الاول ننقل الكلام الى تلك الحركة الحادثة فيلزم
تسلسل في تلك الحركات المتعاقبة مع الحركة الاولى في الوجود استرشادا بما
اشرنا وبذلك يندفع الاعتراض السابق عن الامام ايضا لان كلام الامام
في العلة الحادثة الموجودة مع ذلك الجزء الحادث لا قيد كما في الجزء السابق
وان تم مراده معترضا على ان العلة الحادثة الموجودة مع ذلك الجزء هي الاستعداد
الحادث مادة الفلك لذلك الجزء من الحركة بمعنى القطع وذلك الاستعداد الحادث
مستند الى ذات الحركة بمعنى التوسط لكن لا مطلق بل بشرط احداث العدد السابق

الذي هو

الذي هو استعداد هي مجرد السابق من الحركة بناء على ان الحركة بمعنى التوسط المقتضية لتجدد
اوضاع المتحرك بالضرورة وتبدلها في كل ان يفرض وفي ذاتها تقتضي تلك
الاستعدادات على مادة الفلك ولما لم يكن تلك قابلها الا بزوال السابق وحدوث اللاحق
وفي ذاتها بالتوسط امر خارج تقتضي حدوث كل استعداد لاحق بشرط زوال استعداد
السابق وزوال كل استعداد سابق بشرط وجود المشروط بزوال السابق فلا دور ويتسلسل
في الاسباب المجتمعة لانتهاء الاسباب الى الحركة بمعنى التوسط القديمة بالشخص عندهم
بل غاية اللازم لهم هو التسلسل في تلك الاستعدادات المتعاقبة الواردة على مادة الفلك
وهو جائز عندهم لم يندفع بما ذكره كما ستعرف قوله فلا بد لعدمه اذ لعدمه الحادث
من علة حادثة عند حدوثه ولو كان تلك العلة الحادثة شرطا او ارتفاع مانع عن
عدمه وهذا قطعي لما قدمنا من سخافة ترجيح الممكن بنفسه الى حد جانب الوجود والعدم
ولا تكون تلك العلة ذات ذلك الجزء المعدوم لانه لو كان ذاته علة لعدمه لكان ممتنعا
بالذات فلا يكون موجودا اصلا مع انه وجد من قبل كما قيل لان الممتنع بالذات كان
ذاته علة لمطلق العدم لا للعدم الخاص الذي هو العدم بعد الوجود بل لا بد عليتها
له بشرط وجودها المعدم له لا من حيث هي هي والا لكان ذاته مقتضيا للعدم مطلقا
فيكون ممتنعا بالذات ثم يجوز ان تكون الحركة بمعنى التوسط القديمة بالشخص عندهم
المقتضية لتجدد اجزاء الحركة بمعنى القطع علة موجبة لعدمه على جزء بشرط وجود
بشرط عدم سابقه وبيان ذلك ان فرض نقطة على منطقة الفلك في سطحه فتلك
النقطة بمقتضى الحركة بمعنى التوسط هي في كل ان يفرض في موضع اخر بحيث لا تستقر في
موضع اكثر من آن لامتناع تخلل السكنات بين اجزاء الحركة عندهم وان ذهب اليه
المتكلمون ونسبوا السرعة والبطوء الى قلة السكنات وكثرتها واذا فرض حدين ثابتين
كمحيطي دائرتي بروج من دوائر الميول المتقاطعة في نقطتين وفرض ان تلك النقطة
خرجت من احد الحدين وتوجهت نحو الاخر فما دامت بينهما لا توجد الحركة بمعنى
القطع فيما بين الحدين بتمامه وانما يوجد بعض اجزائها الخارجة من القوة الى الفعل
بالتدريج ولما استحال وجود الكل بدون بعض اجزائه فلا يوجد الحركة فيما بينهما
الا في آن وصول النقطة الى الحد الثاني ولما لم تستقر في ذلك الحد في الشرع ان واحد
جاوزت ذلك الحد وشرعت في اجزاء اجزاء اخر من الحركة بمعنى القطع فانعدم الجزء
الاول من الحركة فيما بين الحدين في كل ان يفرض عقيب وصولها الى الحد الثاني
ولا يمكن ذلك الا في آن قبل وصولها الى الحد الثاني فظهر ان كل جزء مفروض فيما بين
الحدين من اجزاء الحركة بمعنى القطع فوجوده بتمامه في الزمان يستقر زمانا وان كان

حدوث جميع اجزائه من ابتدائه منتهى تدريجي يحصل شيئا فشيئا في الزمان وظاهر
ايضا ان المقتضي لعدم كل جزء من اجزاء تلك الحركة بشرط وجوده الآني والمقتضي لوجوده
التدريجي والآني بشرط عدم سابقه انما هو حركة بمعنى التوسط وهذا هو مراد صاحب
التحصيل حيث قال ولولا ان ذات الاسباب ما يعدم لذاته لما صح وجود الحادث وذلك
هو الحركة التي لذاتها وحقيقتها تفوت ان ليس مراده ان ذات الحركة بمعنى التوسط
تقتضي عدمها بل ان ذات الحركة بمعنى القطع مستندة بالآخر بسلسلة
قديمة ولا ان ذات الحركة بمعنى القطع تقتضي عدمها ما عرفت بل مراده ان ذات
الحركة بمعنى التوسط تقتضي عدم الحركة بمعنى القطع المفروضة بين حدين معينين
في نفسه لم يكن اقتضاء الحركة بمعنى التوسط تلك الاجزاء متعاقبة من حركة
بمعنى القطع لا بواسطة استعدادات متعاقبة لمادة الفلك لما زعموا ان صحيح
مسبوق بمادة ومدة فلهم ان يختاروا هاهنا ان عدم ذلك الجزء علة حادثة
هي مجموع الحركة بمعنى التوسط وعدم امر موجود هو استعداد مادة الفلك لتلك
الجزء ان قد زال ذلك الاستعداد بمقتضى الحركة بمعنى التوسط فزال الجزء قوله
فيكون ذلك العدم عدم جزء من اجزاء علة مسلم اذا ثبت ان استعداد تلك
الجزء من جملة علة وجود ذلك الجزء وقوله فينتقل الكلام اليه فيلزم تسلسل امور
موجودة مترتبة لجهة حال وجود الجزء ممنوع وانما يلزم ذلك لو لم ينته تسلسل
الحركة بمعنى التوسط القديمة عندهم بان تكون مقتضية لعدم كل استعداد
حادث بشرط وجوده ووجود كل استعداد بشرط عدم الاستعداد السابق فقوله
لامر لزوم تعاقب استعدادات الغير متناهية وتواردها على مادة الفلك وذلك
محذور فيه عندهم نعم لو كان الجزء المنعدم في نفس الجزء غير متناهية بحسب
انقسام المسافة بين الحدين لكان تسلسل الامور متعاقبة ايضا مع انه كان تسلسل
الامور لا بهذه انقسام المقدار متناهية غير لنهاية تسلسل بمعنى لا يقف عند حد
وذلك محذور فيه عندهم ايضا بل نقول فان قلت نحن ننقل الكلام الى عدم ذلك
الاستعداد الحادث لانهم قالوا ان استعدادات المادة امور موجودة في الخارج
متفاوتة بالقرب والبعد فنحن عدم الحادث لا بد له من علة حادثة وننقل الكلام
اليها الى ان يلزم التسلسل المحال قلت نعم لا بد لعدم الحادث ايضا من علة حادثة
نحن تلك العلة الحادثة هي عدم اقتضاء الحركة بمعنى التوسط لوجود استعداد
مذكور بعد وصول المنقضية الى الحد الثاني ونسلم ان وجود الاقتضاء لذلك
الاستعداد الموجود فيما بين الحدين ينتقل الى اقتضاء ذلك الاقتضاء وهكذا في

كل مرتبة فغاية الامر يلزم التسلسل في الاقتضاءات المجتمعة المترتبة لكن تسلسل
في الامور الانتزاعية كالملازمات وهي تسلسل بمعنى لا يقف عند حد ايضا ولا
ولا استحالة فيه ايضا قوله او تلك العلة اما امر موجود اي تلك العلة الحادثة مع عدم
الحادث اما مفرد هو امر موجود واما مفرد هو عدم امر موجود واما مركب من
هذين القسمين بان يكون بعض اجزائها امرا موجودا والبعض الآخر عدم
امر موجود وليس المراد من الشق الثالث ان بعض افرادها امر موجود والبعض
الآخر عدم امر موجود اذ الكلام ههنا بالنسبة الى مرتبة واحدة لا بالنسبة الى
مراتب سلسلة واحدة بشهادة قوله فينتقل الكلام الى علة ذلك الامر فلا يرد ما قيل
ان موضوع الشق الثالث بعد نقل الكلام الى علة كل فرد من امر موجود وعدم
امر موجود ثم المراد من كل شق هو الجنس الصالح لمرتبة واحدة ولجميع مراتب
سلسلة واحدة فالمتعدد من كل جنس فان يكون الكلام مرتبة واحدة موجدان فصاعدا
او عدمي موجودين او مركبين مندرج في هذا الشق واما الواسطة باختلاط القسمين او
الاقسام في مراتب سلسلة واحدة من سلسلتي جانبي الوجود والعدم فستعرف اندراجها في
الحصر والمراد من الامر الموجود ما هو موجود في نفس الامر موجود خارجي فقط
لجريان برهان التطبيق والتف لفظه لحتى لا تسلسل في تحت الوجود في نفس
الامر فلا يرد على الحصر انه يجوز ان تكون تلك العلة الحادثة امرا موجودا في نفس
الامر لا موجودا في الخارج ولا عدم امر موجود فيه ولا مركبا منهما يقال فيه هذا
يدخل عدم امر موجود في الشق الاول لان ذلك العدم موجود في نفس الامر لانا
نقول الظاهر من الامر الموجود الامر الموجود الذي ليس عدم امر وجوده ولو سلم
فيختص به بقرينة المقابلة اذ المراد في المقابل هذا الخاص ثم نقول الظاهر من
علية الامر الموجود لعدم شيء موجودا اقسام الاول ان يكون ذلك الامر الموجود
مزيلا لامر موجود معتبر في جملة علة تامة فينعدم تلك العلة التامة اولا فينعدم
المعلول الموجود الثاني ان لا يكون مزيلا لموجود من علة لكن يكون مانعا
عن تأثير علة المشروط بعدم المانع فح يكون مزيلا للامر العدمي المعتبر في
جملة علة التامة وهو عدم الموانع فينعدم العلة التامة اولا ايضا فينعدم
المعلول ثانيا الثالث ان يكون مؤثرا في نفس المعلول الموجود اولا ويكون
مزيلا لوجوده اولا فيلزم تزلزل العلة التامة ثانيا فينعدم كما الظاهر ما في
الثاني حركة المفتاح فعدم الحركة عارض للمفتاح اولا وللباب ثانيا ولما
كان التقدم بالذات معتبرا في العلية كان عدم حركة المفتاح علة لعدم حركة الباب

فكان عدم المعلول هنا علة لعدم العلة بخلاف القسمين الاولين فان عدم العلة فيهما
كان علة لعدم المعلول وقولهم عدم العلة علة العدم لا ينعكس الى قولنا علة العدم
عدم العلة لا دائما وكيف ينعكس اليه ولو كان عدم كل معلول بعدم شيء من اجزاء علته
التامة لم يكن عدم شيء اصلا ان نقول ذلك الجزء المعدوم لا ينعدم بذاته بل بانعدام شيء
من اجزاء علته التامة وننقل الكلام ايضا الى ذلك الجزء المعدوم وهكذا فلو انعدم موجود
لزم انعدام الاجزاء الغير المتناهية فلا بد من الانتهاء الى ما يطرأ عليه العدم بالذات
ويكون عدمه علة لعدم علته التامة ايضا اذ تقرر هذا فنقول بناء على هذا الظ
تعرضات ح ههنا لشق الاول لاستيفاء جميع الاحتمالات العقلية في مقام الالزام
لمن ذلك الظ خلاف التحقيق لان ما فرض في شرائط نفس المعلول اولا لا يكون
مزيدا لوجوده المتحقق بان يجعل غير متحقق في وقته فانه محال ولذا قالوا هناك
ضرورة بشرط المحمول وانما شانه المنع عن وجوده في الزمان الثاني مزيدا لوجوده
المتحقق وذلك الوجود الممنوع لم يتحقق بعد وتحققه مشروط بارتفاع المانع
فهذا المزيل انما ازال جزء ارتفاع المانع من اجزاء علته التامة ايضا فعدم المعلول
مستند الى عدم جزء من اجزاء علته وجوده في التحقق سواء كان ذلك الجزء
عدم ارتفاع المانع وغيره والى امر موجود وان نقل الكلام الى ارتفاع المانع نقول
هو ايضا انما عدم في الزمان الثاني لانتفاء جزء من اجزاء علته التامة وذلك الجزء
منتفي هو ارتفاع مانع عن استمرار ذلك الارتفاع وتحققه في الزمان الثاني و
هكذا في مرتبة فالتسلسل اللازم هنا هو تسلسل الامور الانتزاعية التي هي اعدام
الاعدام ولا استحالة فيه بل ما يجب استناده الى العدم عندنا هو عدم موجود
عدم عدمه بما هو شيء ما يستند الى موجود فالحق ان ذلك القول ينعكس
الى غير هذه المادة ولذا قالوا عدم الموجود لا يستند الى العدم
وح ايضا نقل الكلام الى علة ذلك الموجود الحادث فنقول لا بد لفيضان
الوجود عنه من جانب مبدأ الفياض الموجب على ما علم من علة حادثة
هي اما امر موجود ايضا وعدم امر موجود فارتفاع المانع موجود الذي
يمنع وجوده او مركب منهما فالحاصل ان امرا موجودا نقل الكلام اليه مرة
بعد اخرى حتى يلزم التسلسل في الموجودات المجتمعة المترتبة يعني ان كانت
العلة الحادثة في جميع المراتب امرا موجودا في جميع المراتب الغير المتناهية
يلزم التسلسل في الموجودات المجتمعة في الوجود في زمان واحد هو زمان وجود
العلة موجودة في زمان عدم الجزء المترتب بانه لا يكون بعضها علة للبعض

الاخر

الاخر وكذا الكلام في قوله وعلى الثاني اذ المراد انه ان كانت العلة الحادثة عدم امر
موجود ننقل الكلام اليه مرة بعد اخرى فان كانت عدم امر موجود في جميع المراتب
يلزم التسلسل في الموجودات المترتبة المجتمعة التي هي حدوث الاعدام بما خلاف
قوله وعلى الثالث اذ ان لو كان المراد فيه لزوم التسلسل على تقدير كونها مركبة من
القسمين في جميع المراتب الغير المتناهية لم يوجد وجه تسميته الاتي بقوله لا بد
ان يكون احد القسمين او كلاهما غير متناهية ضرورة ان كل القسمين على هذا
يكونان غير متناهيين فبقرينة ذلك التسميم يكون مراده هناك على ان على تقدير
ان يكون العلة مركبة من القسمين في الجملة سواء في جميع مراتبه او في بعض ما ننقل
الكلام اليها مرة بعد اخرى فح لا بد ان يكون احد القسمين اللذين هما الامور
الموجودة وتلك الاعدام او كلاهما غير متناهية اذ على تقدير ان يكون علة
عدم الجزء من الحركة مركبة من القسمين فاما ان يكون مركبة في جميع المراتب الغير
المتناهية فيلزم عدم تناهي كلا القسمين او في بعض المراتب ويكون العلة
في البعض الاخر هو امر الموجود فيلزم عدم تناهي قسم الموجودات او يكون
العلة في البعض الاخر هو عدم امر موجود فقط فيلزم عدم تناهي قسم الاعدام
وفي هذين الاحتمالين يجتمع القسم الثالث مع احد الاولين في سلسلة واحدة
او يكون العلة في البعض الاخر كل من القسمين الاولين بالانفراد لا بالتركيب
بان يوجد احدهما في مرتبة والاخر في مرتبة اخرى فح ان لم يكن المراتب متناهية
فاما ان يكون احدهما متناهيا والاخر غير متناهي فيلزم عدم تناهي احدهما واما
ان يكون كل منهما غير متناهي فيلزم عدم تناهيهما ايضا فح هذا الاحتمال يجتمع
الاقسام الثلثة في سلسلة واحدة ففي هذا التعميم دليل على ان المنفصلة المذكورة
وان كانت حقيقية بالنسبة الى كل مرتبة من مراتب سلسلة واحدة لكنها بالنسبة
الى جميع مراتب سلسلة واحدة مانعة الخلو فيندرج فيها اجتماع القسمين الاولين في
سلسلة واحدة بان يوجد كل بالانفراد لا بالتركيب فقد اندرج في الحصر المذكور
اجتماع كل قسمين او الاقسام الثلثة في سلسلة واحدة وعدم اجتماع الاحتمالات
اذ قد علم انه متى كانت العلة امرا موجودا يجتمع ذلك الموجود مع جانب العدم ومتى
كانت عدم امر موجود يجتمع ذلك الموجود مع جانب الوجود ومتى كانت مركبة
يجتمع الموجودات مع الجانبين وبذلك يظهر لزوم التسلسل في الموجودات المجتمعة
في الوجود ولو في آن اما في احد الجانبين او كلاهما وانما خص حكم الشقين الاولين
بما في جميع المراتب دون حكم الثالث اذ لو عمهما بما في بعض المراتب لتوقف العلم

الشقين

يلزم تسلسل في الشق الاول وعلى العلم بلزومه في الشقين الاخيرين وكذا الكلام في شق
الثاني واما كان الشق الثالث مركبا من الاولين فبمجرد العلم بلزوم التسلسل
فيهما باشتب رجيع المراتب اندفع عند المحقق وجاز التعليل فما قيل كان الواجب
عليه ان يؤديه بعبارة اخرى واضح مما ذكره مدفوع بان الوجوب على واحد من
الفاسد نعم لو قال وتلك العلة اما امر موجود او عدم امر موجود او مركبة
منهما وعلى كل تقدير ينتقل الكلام الى علة العلة مرة بعد اخرى فان كانت العلة
في جميع المراتب امرا موجودا فيتسلسل الموجودات في جانب العدم او عدم امر
موجود فيتسلسل الموجودات في جانب الوجود او مركبة منهما فيتسلسل الموجودات
في الجانبين وان اختلط بعض هذه الاقسام ببعض في مراتب سلسلة وحدة
بشيء من احد الاقسام الثلثة فلا بد ان يكون احد هذه الاقسام او الاثنان
منها او كل واحد من الثلثة غير متناه فيلزم تسلسل الموجودات اما في احد الجانبين
او صراحا كما اوضحه واولى قوله فيلزم التسلسل على تقدير ان يكون العلة عدم
امر موجود في جميع المراتب الغير المتناهية بان يكون علة عدم الجزء عدم امر
موجود وعلة هذا العدم عدم امر موجود اخر وهكذا في كل مرتبة فوقها
يلزم تسلسل الموجودات المترتبة المجتمعة في الوجود في جانب وجود الجزء بناء على
ان كل امر موجود من هذه الموجودات التي اعدامها متسلسلة يكون علة وجوده
ما تحته وعلة العلة علة فيكون جميع هذه الموجودات الغير المتناهية مترتبة
وعلة لوجود الجزء فتكون مجتمعة معه وفيه ان قوله وحاصل ان جميع الاقوال
المتشتة مع زيادة فائدة بوجهين الاول تعيين الجانب الذي تسلسل فيه
الموجودات من جانبي الوجود والعدم لان ما سبق سكت عن التصريح بهذا
الثاني دفع ما يرد على حصر في الشقوق المذكورة بان يجوز ان يكون العلة
الحادثة عدم عدم امر موجود باضافة عدمين الى امر موجود او عدمه عدم عدم
امر موجود باضافة ثلثة اعدام وهكذا يوجد باضافة اربعة اعدام وما
فوقها الى نهاية وسلف غير متناهية ليس شيء منها امرا موجودا ولا عدم
امر موجود ولا مركبا منهما وحاصل الدفع بتحرير ان مرادنا من الامر الموجود في
شق الاول والثالث ومن الامر الموجود الذي اضيف اليه العدم في الشق الثاني
وفي الثالث عدم ما يستند به بالاعتبار الفرض ههنا لزوم تسلسل في الموجودات
المترتبة المجتمعة في الوجود في احد الجانبين او طلاها باي وجه كان فيندفع مثل
عدم عدم المانع وكذا فيما كان الاعدام مضافة فيه زوج في الشق الاول والثاني فرد

في الشق

في الشق الثالث لئلا اذا تركب من القسم الثاني ويدخل عدم عدم المانع وكذا كل
ما كان الاعدام المضافة فيه فردا في الشق الثاني اذا انفرد وفي الشق الثالث اذا تركب
مع قسم الاول فلا وسلطة اصلا وما قيل يجوز ان يكون عدم الجزء من الحركة لعدم امر
يستلزم ذلك العدم حدوث امر موجود معه ولا وجود امر قبله في زمان الوجود مثل
عدم اعتباري كالامكان فان سببه لا يستلزم الا الوجوب او الامتناع اللذين
كل منهما من المعقولات الثانية فمدفوع لانا قبل العدم الذي يكون سببا لعدم الجزء
من الحركة يكون جزءا من اجزاء علة وجوده بالضرورة كما قرره الشارح وجزء علة الموجود
الحادث لا يكون امرا اعتباريا لانه فاسد يشهد بفساده كون عدم المانع مع كونه
امرا اعتباريا جزءا من علة كل موجود خارجي بل بان يقال الكلام في العلة الحادثة مع
عدم الجزء فان لم يكن عدم ذلك الامر الاعتباري حادثا لعدم الامكان الخاص الثابت
للواجب والممتنع ازلا وابدا او كان حادثا في وقت اخر غير وقت حدوث ذلك العدم
لم يكن ذلك العدم سببا لحدوث ذلك العدم وان كان حادثا موجودا في نفس الامر
مع ذلك العدم الحادث فلا يخلو من ان يكون عدم امر وجودي او عدم عدم امر وجودي
او يستلزما لاحدهما في واحد من المراتب المتصاعدة بالنسبة الى الاعدام التي وقعت على
تقدير يندرج في احد الشقوق المذكورة ويلزم التسلسل الخ ثم لو حمل الموجود في كلامه
على الموجود الخارجي لم يندفع ذلك بشيء لكن عرفت عدم فساده فلجأ اليه قوله اما في حال
وجوده سابق يحتمل ان يكون هذا الترديد لمنع الجمع بين الحالين على التقديرين
المنافيين بناء على ان المنفصلة المطوية في الدليل القائل بان عدم الحادث اما
ان يكون بسبب امر موجود او عدم عدم امر موجود في جميع المراتب الغير المتناهية
واما بسبب عدم امر موجود في جميع المراتب منفصلة مانعة الجمع ايضا تنتج بانضمام
الكبريين المتصلتين المذكورتين بقوله ان كان بسبب امر موجود منفصلة مانعة
الجمع وقوله وقس عليه حال الشق الثالث اشارة الى حال الشق الثالث المذكور فيما
سبق وبانضمام هذا القول الى النتيجة المنفصلة يطابق ما سبق ويحتمل ان يكون
الترديد لمنع الخلو ليندرج فيه لزوم التسلسل المذكور في الحالين بناء على ان المنفصلة
المطوية ذات اجزاء ثلثة ثالثها قولنا واما ان يكون بسبب امر مركب من القسمين
وانها بالنسبة الى مراتب سلسلة واحدة مانعة الخلو وقوله وقس عليه حال اشارة
الى الكبرى الثالث على الوجه الذي ذكرنا قوله لان عدمه الحادث المستند بعد حدوث
ابدا ان كان حادثا بسبب حدوث امر موجود يقتضي زوال الجزء ويجامع عدمه
بالضرورة او بسبب حدوث عدم امر كعدم ارتفاع الموانع يستلزم ذلك العدم حدوث

امر موجود فيوجد ذلك الموجود وقت يلزمه الذي هو العدم الحادث وقت عدم
الجزء فالضرورة يوجد هذا الامر موجود وقت عدم الجزء ولزوم ان لعدم عدم
المانع عن وجود الجزء في الزمان الثاني لزمان وجوده وهو بعينه زوال ارتفاع الموانع
من اجزاء العلة التامة موجوده استلزم ذلك العدم الاول لوجود المانع بناء
على ان رفع الشيء لعلة محصلة نقيض ما وموجبة محصلة وان لم يكن رفع الشيء
لعلة لذلك يعني ان كان عدم الجزء الحادث بسبب حدوث احد هذين الامرين
في جميع مراتب الغير المتناهية يلزم التسلسل في الموجودات المترتبة ذاتا او زمانا في
المجموع في الوجود ولزوم ان واحد الحادث في حال عدمه اي في حال عدم جنس
الجزء المنعدم في الغير المتناهي بان يجد التسلسل المذكور باعتبار الامر
الثاني من هذين الامرين في سلسلة الموانع المتعاقبة في الحدوث زمانا المجامعة مع
عدم الاجزاء المتعاقبة من الحركة لا المجامعة مع عدم جزء واحد منعدم فقط وهو
مرجع الضمير في قوله في عدم جزء من الحركة الا ان يجعل تنكير الجزء في ذلك القول على
وحدة الجنسية او النوعية لا على الوحدة الشخصية فلا يتخدم لكن خلاف الظ
وبه يلزم تسلسل مذكور جدا لا يخفى بسط فاعلم ان ههنا ثلث صور الاولى
ان يكون حدوث عدم الجزء الحادث امر موجود وحدوث ذلك الامر موجود بحدوث
امر موجود اخر وحدوث الموجود الثاني بحدوث موجود ثالث وهكذا الى غير
نهاية الثانية ان يكون حدوث عدم الجزء الحادث امر موجود وحدوث الامر
موجود بحدوث عدم ارتفاع الموانع عن عدم ذلك الموجود وحدوث ذلك
العدم بحدوث امر موجود ثان وحدوث الموجود الثاني بحدوث عدم ارتفاع موانع
عن عدمه وحدوث هذا العدم الثاني بحدوث موجود ثالث وهكذا الى غير
نهاية والشبهة في اجتماع الموجودات الغير المتناهية حال عدم الجزء في هاتين
الصورتين ولزوم كون بعضها علة لبعض الاخر فيهما لكن في الصورة الاولى
بدون الواسطة وفي الثانية بواسطة واحدة هي عدم ارتفاع موانع فان كل موجود
في الصورة الثانية فان علة لعدم ارتفاع الموانع عن عدم الموجود الذي يليه من
خلفه وذلك العدم علة لوجود ذلك الموجود الذي يليه ويلزم من هذا ان يكون
في حال عدم الجزء عدم علة لعدم الذي خلفه بواسطة موجود واحد وان يكون علة
لعدم الجزء الثالث ان يكون حدوث عدم الجزء الحادث وعدم ارتفاع مانع عن
وجوده وحدوث ذلك العدم حدوث عدم ارتفاع المانع الثاني عن عدم مانع
ثاني وحدوث ذلك العدم الثاني حدوث عدم ارتفاع المانع الثالث عن عدم

مانع الثاني وحدوث عدم الثالث لحدوث عدم ارتفاع المانع الرابع عن عدم المانع الثالث
وهكذا الى غير النهاية فيكون كل من هذه الاعدام حادث بالنظر بعضها علة لبعض
الاخر وحاصل هناك بازاء كل عدم مانع موجود اخر فيجتمع حال عدم الجزء موجودات
غير متناهية ايضا فنقول ان كان بسبب امر موجود في صورتين لا وليس
والا يفتح دخول الاعدام في الصورة الثانية في سلسلة العلل لان ادخل عدم عدم
امر موجود لا عدم امر موجود وقوله او عدم عدم امر موجود مختص بالصورة الثالثة
وبما حررنا من ان المراد بالموانع في كل مرتبة من مراتب الصورة الثالثة موانع عن
عدم موجود اخر اندفع عنه ما يمكن ان يقال ان ارتفاعات الموانع واعدامها كلها
امور انتزاعية يمكن ان تنتزع عن مانع واحد ففي تقدير ان يكون عدم الجزء لعدم
عدم مانع في جميع المراتب لا يلزم تعدد مانع الموجود فضلا عن موانع موجودة
غير متناهية فيه ثم في هذا المقام ان قد ذكر فيه شيء من الاقدام يقع ههنا كلام
يتوقف تحقيق مقام عليه وهو ان لا حاجة لعدم اللاحق ان يكون وجوده
حادث مع عدم السابق بان يقال ان وجد جزء من الحركة فلا بد لنقيض ان الوجود
عليه من جانب العدم الذي هو من علة حدوثه هي اما امر موجود في جميع المراتب
الغير المتناهية او ما يستلزمه من عدم عدم امر موجود فيلزم تسلسل الموجودات
المجتمعة المترتبة حال وجوده وما عدم امر موجود في جميع المراتب بان يكون
وجوده لزوال مانعه وزوال مانعه لانعدام موجود وذلك الانعدام لانعدام
موجود اخر وهكذا فيلزم تسلسل موجودات المترتبة المجتمعة حال عدمه السابق
بناء على ما ذكره من ان الموجود الذي كان عدمه علة لعدم موجود اخر هو من
جملة علة التامة ضرورة وما امر مركب منهما فيلزم تسلسل تلك الموجودات
الحالية او في احدهما والجواب عنه انما احتاج الى العدم اللاحق اذ يرد عليه ما
ذكره المعترض بان يقال تحقق ان علة وجوده هو الامر الموجود الحادث
هو استعداد مادة الفلك لذلك الجزء وحدوث ذلك الاستعداد لانعدام
استعداد سابق وهكذا في كل مرتبة فيلزم تسلسل الاستعدادات المتعاقبة
الغير المتناهية وقد عرفت ورود مثله على تقدير العدم اللاحق ثم انه قصد
بلزوم التسلسل المذكور ههنا لزومه باعتبار عدم كل جزء على حدة اي عدم عدمه
اللاحق او وجوده السابق في الحادثة دفعة وباعتبار عدم الاجزاء المتعاقبة
زمان الحادثة معها متعاقبة الى النهاية من جانب الازل وان فرض لعدم كل جزء
علة واحدة فقط ولا يخفى ان مراده لزوم تسلسل بان باعتبارين المذكورين معا

صح ايراده الثاني بقوله فان قلت ان المختص بلزوم التسلسل بالاعتبار الثاني
ثم يصح ذلك لا يرد بوجه اذ الكلام حينئذ عدم جزء واحد ثانية عدم كل جزء
من تلك الاجزاء المتعاقبة الغير المتناهية قوله وان كان بسبب امر عدم امر موجود
او ما يستلزمه من عدم عدم امر موجود وامثاله مما كان الاعدام المضافة
فرد كما اشرنا اليه ولا شك ان قولنا هذه مقيم وصف يقوم لا يستلزم امرا موجودا
حاليا توصيف المتهيم به قوله تعالى ولا طائر يطير بجناحيه ان الطائر يطير العرف عام
لا يشمل مثل الذباب قوله فان قلت ان هذا السؤال يتم اذا امر موجود عدم
يستلزمه من مثل عدم عدم المانع ومورد الملازمة المذكورة في الشق الاول مستند
بسندين مبنيين على مذهب الحكماء لانهم شرطوا في بطلان تسلسل امرين احدهما
الترتيب الذاتي المفسر بالعلية والمعلولية ولو بان يكون بعضها شرطا لبعض
الاخر وثانيهما اجتماع تلك الامور مترتبة في الوجود ولو في ان واحد فقوله
لا يلزم الترتب بين تلك الموانع اي موانع الاجزاء المتعاقبة اذ غاية الامر ان يتوقف
كل مانع منها لازما لعدم عدم المانع عن جزء واحد الذي هو علة عدم ذلك
الجزء ولا يعلم الترتب الذاتي بين الموانع المذكورة ولا بين مسببها التي
هي اعدام ارتفاعات الموانع عن الاجزاء المتعاقبة في الحدوث كالاجزاء ويسلم
ان مسببها مترتبة فالترتب الذاتي بين لوازمها التي هي تلك الموانع ثم
ايضا ان ما جاز انتفاء العلية بين لوازم علة واحدة كما في لوازم الملازم
عقلية للعقل الاول وهي العقول الثانية ونفس الفلك الاعظم وجرم الصادر
عنه باعتبارات مختلفة بناء على ان التقدم بالذات معتبر في العلية فما ظنك
في لوازم علل مترتبة متعاقبة في الحدوث زمانا وما قيل في الترتب الذاتي
ههنا ان كل مانع علة عدم جزء من اجزاء الحركة فكما لا ترتب بين تلك
العدمات فكذا لا ترتب بين تلك الموانع التي هي علل تلك العدمات اذ لا
توقف بينها وهو ظ فاسد من وجهين الاول انه اذا كان كل مانع علة
لعدم جزء من اجزاء الحركة كان عدم الجزء مستندا الى امر موجود هو ذلك
المانع لا الى عدم عدم المانع والكلام فيه الثاني انه لما كان بعض اجزاء الحركة علة
معدة لبعض الاخر عندهم كان عدم الجزء اللاحق بعد وجوده متوقفا
على وجوده ووجوده متوقف على عدم سابقه بعد وجوده فعدم الجزء اللاحق
كان متوقفا على عدم الجزء السابق وهكذا الكلام في اعدام باقي الاجزاء فكيف
يصح انكار التوقف بين اعدام العلل المعدة وبين وجوداتها نعم بين تلك

الموانع

الموانع كما هو لازم لعدم ارتفاع المانع عن وجود ذلك الجزء وكذلك لازم لعدم ذلك
الجزء فكان تلك الموانع لوازم لاعدام الاجزاء المترتبة لكن قد عرفت ان لوازم العلة
الواحدة لا يجب ان تكون مترتبة فضلا عن لوازم الامور المتعددة المترتبة
لكن بهذا ينقدح الترتب الذاتي بين الموانع المجتمعة حال عدم جزء واحد ايضا
لجواز ان يكون عدم الجزء الواحد عدم ارتفاع المانع عن وجوده وذلك
لعدم لعدم ارتفاع مانع عن عدم المانع الاول وهكذا فهي مترتبة للانتهاء
كما عرفت في الصورة الثالثة فغاية الامر ان يجتمع هنا كل موانع موجودات
غير متناهية لوازم لاعدام الارتفاعات المترتبة لكون بعضها علة للبعض
الاخر وجميع تلك الموانع حادثة دفعة مع عدم ذلك الجزء فاذا لم تكن تلك
الموانع الموجودة غير متناهية مترتبة لذاتها ولا زمانا لم يمكن جريان البرهان
فيها بوجه فلا يلزم تسلسل مستحيل عندهم حال عدم الجزء الواحد ايضا بل
لا يلزم ذلك فيما اذا اختلط عدم عدم المانع ببعض مراتب سند وحدة
وبذلك يختل جميع ما ذكره ههنا نصرة الامام وستعرف تحقيق المقام
قوله بل لا يلزم اجتماع دفعة بل للترقي في عدم لزوم التسلسل الخ عندهم بيان
انتفاء الشرطين المذكورين معا قوله لجواز ان يكون حدوثها اي حدوث
تلك الموانع ولو انا فانتفاء الاجزاء الممنوعات كما اذا فرضنا ان المانع
عن وجود الجزء فيما بين الحدين المفروضين وصول النقطة المفروضة على
سطح الفلك الى الحد الثاني فان ذلك الوصول الى لا يستقر في الزمن ان
واحد ولا يلزم من زوال المانع بعد الان او بعد زمان عود الجزء المعدوم الى
الوجود لان ارتفاع المانع لا يكفي في وجود المعلول بل لا بد من المقتضي ايضا وليس
ههنا ما يقتضي وجوده بل ما يقتضي عدمه بعد ذلك ابد وهو امتناع اعادة
المعدوم بعينه عندهم كما سيجيء لا يقال لا وجه للاقتضاء في هذا السؤال و
الجواب على عدم المانع المستلزم لوجود المانع لانهما جاريان في انفس موانع
الاجزاء ايضا بل المناسب ان يقال على تقدير التسليم ان عدم كل جزء الى المانع او عدم
عدم المانع المستلزم له لا يلزم الترتب بين تلك الموانع بل لا يلزم اجتماعها
لانا نقول المانع عن وجود الجزء ان كان علة لعدمه فهو مندرج في قوله ان كان
بسبب امر موجود والا فيكون علة عدم الجزء هناك عدم عدم المانع لا وجود
المانع على ان الاقتصار وفيما بعد يجوز ان يكون للاشارة الى ما هو المحقق عندهم
من ان علة العدم عدم العلة لا غير قوله فتلك الموانع متعاقبة في الحدوث اي موانع وجودات

الاجزاء المتعاقبة مثلا اذا فرضنا ان عند تمام كل دورة من دورات الفلك يحدث
مانع عن وجود تلك الدورة بعينها فبين حدوث كل مانعين متواليين مانع
الدورات الغير المتناهية يوم وليلة ويكون حدوث كل مانع لاحق مؤخرا زمان
عن حدوث مانع سابق بقدر تلك المدة فتكون تلك الموانع متعاقبة بحدوث
بناء على ان المراد من التعاقب ههنا مصدق التأخر الزماني الحاصل في جريان البرهان
اذ من الاتصالات الفلكية ما يتراخى عن سابقه بكثير من الزمان بحيث لا يتخيلون ان
يكون جميع تلك الموانع المتعاقبة في حدوث ابدية بعد حدوثها كاعدام اجزاء
الحركة التي كانت موانع عن وجودها كما لو وجب دوام المانع مدة دوام المنفعل
الممنوع واما ان لا تكون ابدية بل منعدمة بعد ان حدوثها او بعد زمان كما اذا
كان حدوثها ولو آن في فنائه المنوع ابدا فان كانت جميعها او بعضها غير
متناهي ابدية بعد حدوثها يلزم اجتماعها في الوجود فيلزم كونها متعاقبة
في حدوث زمانا فيجري فيها البرهان ولذا قال فان اجتمعت في الوجود وتلخيص
الجواب انه لا ملازمة الممنوعة بتجويز ان مراد من الترتب ما يفيد صحة جريان
البرهان عند ذوي فطرة سليمة سواء كان ترتبا ذاتيا او زمانيا فالتسلسل في
الامور المجتمعة المترتبة بهذا المعنى الاعم لازم على تقدير الاسناد المذكور ايضا سواء
كانت تلك الموانع المتعاقبة في الحدوث ابدية بعد حدوثها او لم يكن وذلك
التسلسل اللازم محال لجريان البرهان المذكور في استحالة الحال فقد عرفت ان
مراده من الموانع ههنا موانع الاجزاء المتعاقبة للحركة بان يكون كل مانع مانعا
عن وجود جزء آخر فكما ان الاجزاء الممنوعات متعاقبة في الحدوث متسلسلة
الى غير نهاية من جانب الازل فكذا موانعها ويدل على ذلك تصريح ما يذكره
بعد في تطبيق السلسلتين المبتدأتين من الحادث في اليوم ومن الحادث
بالامس ومنهم في تمثيل الموانع ههنا على عدم جزء واحد بناء على ان عدم المانع
عن وجود جزء موانع عنه ايضا ثم اعترض عليه بان يقال لم يظهر لي من هذا الجواب
دفع المنع الاول بل انما يندفع به المنع الثاني وهو قوله بل لا يلزم اذ يجوز وجود
جميع الموانع دفعة بلا ترتب ذاتي ولا زماني فلا يجري البرهان في ابطاله انتهى
وهذا الاعتراض وارد على ما فهمه الاعلام الشارح فانه مبني على الغفلة عن كلمة كل في صدر
السؤال من تقرير الشارح المدارية لزوم التسلسل بالاعتبارين المذكورين نعم ما اورده
من جريان التسلسل عندهم باعتبار عدم جزء واحد كما قرره في مختار ما ذكره
الشارح ههنا ويجري جوابه قوله ولو سلم تقدم وجوب سلوك مقدار شاء قوله بحسب الزمان لكن كون

جوابا

جوابا من تلك المحل نظر لان مجرد الترتب الزماني لو كان كافيا عندهم في جريان البرهان
في الامور المجتمعة الغير المتناهية لما قالوا بجواز النفوس الانسانية الغير المتناهية
المتعاقبة في الحدوث بحسب الزمان الابدية بعد حدوثها كما سيشير اليه ولا يخلص
عنه الا بان يقال مراد الشارح ههنا تحرير مراد الامام بان غرضه الزام الحكماء
بما تقدمت بعضها مسلمة عندهم كتأثير اجزاء الحركة المستمرة المنتهية بالفلك
وكايجاب الفاعل بحيث يحتاج ايجاده لحادث الى حدوث امر باعداده والمتوسط
وبعضها قطعية ظاهرة على كل ذي فطرة سليمة كبطلان التسلسل ههنا بجريان البرهان
فيه ويؤيده ان ايراد هذه المباحث في صورة الزام الحكماء في كتب عقائد اهل السنة
ليس الا لدفع الشبهة عن عقائدهم فيكفيه بطلان ذوي فطرة سليمة قوله فان علة عدم
كل مانع من تلك الموانع المتعاقبة بعد حدوثها متعاقبة اما عدم عدم المانع عن استمرار
وجوده واما عدم جزء من اجزاء عدمه وجوده لعدم الجزء بعينه لا يقال لا تقابل بين
الشيئين اذ قد عرفت ان عدم عدم المانع عن وجود الجزء او المانع المنعدم فان عبارة
عن عدم ارتفاع المانع عن وجوده وارتفاع المانع جزء من عدمه وجوده فكان القسم
الثاني عبارة عن عدم جزء من اجزاء عدمه وجوده وهو القسم الثاني فكان القسم الاول
مندرجا في القسم الثاني واخص منه مطلقا لان قولنا اريد بالجزء القسم الثاني ما عدا
ارتفاع المانع وجوده باطل وعدمه وان فرض ذلك يجتمع الموجودات في احد القسمين
حين عدم وزمانه لا خروجه الى الوجود في تقدير كون ذلك القسم عدمه في جميع المراتب وان
لم يتعرض لكون العلة امرا موجودا لان الكلام فيها فان العلة عدم عدم المانع في جميع
المراتب او بدلك رفع التحقيق كما قدمنا قوله ولو سلم تأخر وجود الموانع المترتبة
في الحدوث الغير المتناهية قوله حتى سرى من الموانع مترتبة ههنا في موانع
الموانع المترتبة في حدوث زمان بان يكون كل مانع منها مانعا عن وجود المانع المنعدم
من موانع الاجزاء كما هو الظاهر من كلامه وعلى عدم مانعه واحد بناء على ان عدم المانع
عن شيء موانع عنه ايضا ومترتبة ذات في الحدوث مع عدم ذلك المانع المنعدم و
يتجه على الاول ان موانع الموانع يجوز ان يكون متعاقبة غير مجتمعة ايضا لكونها
الاجزاء بعين ما ذكره من جواز ان يكون حدوث مانع ولو آن كافيا في انتفاء
الممنوع ابدا بعد حدوثه فلا يلزم التسلسل المستحيل عندهم بل لا يثبت به الملازمة
الممنوعة لان التسلسل انما خوذ فيها تسلسل موجودات مجتمعة لا يقال يجوز ان يكون
بطلان هذا التسلسل ايضا بناء على ما سيجيء منه في تحقيق مذهب المتكلمين في جريان
البرهان عند ذوي فطرة سليمة في مطلق الامور الغير المتناهية ولو متعاقبة بحسب الزمان

وان يكون الجواب باعتبار الشق جوابا بتغيير الدليل وتجريد الملازمة عن قيد المجموع لما
يجب ذكره من عدم هذا القيد ههنا لان نقول في هذا لا حاجة الى التكلفات التي ذكرها
في هذا المقام بل اللايق اجراء البرهان في نفس اجزاء الحركة بان يقال الدورات
السابقة الغير المتناهية محال لجريان البرهان وايضا لا يندفع به الاعتراض السابق
على ما مر وانما يندفع بلزوم تسلسل الموجودات المجتمعة ويتجه على الثاني ما قدمناه في
اختلال ما ذكره ههنا وتقدم من البعض من جواز ان يكون حدوث عدم المانع المتقدم
حدوث عدم ارتفاع المانع عن وجود المانع المتقدم وحدوث عدم الارتفاع المذكور
لحدوث عدم ارتفاع المانع الثاني عن عدم المانع الاول وحدوث العدم الاخير لحدوث
عدم ارتفاع المانع الثالث عن عدم مانع الثاني وهكذا الى غير النهاية لما اشرنا اليه
في الصورة الثالثة فقد يلزم ان يوجد هناك موانع موجودة غير متناهية
لوازم لاعدام الارتفاعات المترتبة الغير المتناهية وقد عرفت ان لوازم الامور المترتبة
بالذات لا يجب ان يكون مترتبة بالذات وجميع تلك الموانع حادثة دفعة عند
حدوث عدم المانع المتقدم والا لم يعلم بينها ترتب لا ذاتا ولا زمانا فلا يجري فيها
البرهان بوجه ما يقال لعل بطلان التسلسل ههنا مبني على ما يجيء منه تحقيقه
من مطلق الامور المجتمعة الغير المتناهية يستلزم الترتب الذاتي بين المجموعات
الماخوذة منها بان يكون بعضها جزءا من البعض الاخر وان لم يكن بين احدها
ترتب ذاتي لان نقول في هذا الوجه لتسليم انتفاء الترتب الذاتي في الشق الاول
كما اشار اليه ولا يقدح فيه عدم ترتبها اه والجواب عن هذا الاشكال القوي المتوجه
ههنا وفيما سبق انه ان كان عدم المانع المتقدم ههنا وعدم الجزء فيما سبق لاعدام
الارتفاعات المترتبة وكان كل عدم الارتفاع منها مستلزما لمانع موجود كما
في الصورة الثالثة كان المانع الاول مانعا عن وجود المانع المتقدم ههنا وعن
وجود الجزء المتقدم فيما سبق وكان المانع الثاني وكذا الموانع التي فوقها الى
غير النهاية مانعا عن عدم المانع الذي يليه في تحققه لا عن وجوده والا لم
يجتمع هناك مانعان فضلا عن الموانع الغير المتناهية ولا شك ان ما
كان المانع الثاني مانعا عنه من عدم المانع الاول انما هو عدمه الازلي وكذا
مانع المانع الثالث انما هو العدم الازلي للمانع الثاني وهكذا في كل مرتبة
فوقها ولا يخفى على ذي فطرة سليمة ان العدم الازلي المستمر من الازل الى وقت
معين لا ينقطع في ذلك الوقت باحدى الامرين اما بحدوث موجود او زوال
موجود ازلي سواء كانت نوعا او جنسا يتعاقب افراده او شخصا ان جوز

زوال

زوال الازلي كما سيشير اليه فاذا قد انحصر العدم الحادث في الحدوث موجود او امر موجود وعدم
امر موجود لا ثالث لهما قطعا وان جاز ان يكون علة عدم الموجود اعم منهما ومن عدم
ارتفاع المانع في الشق الثاني ونقول نعم يجوز ان يكون عدم المانع المتقدم ههنا
وعدم الجزء فيما سبق لعدم ارتفاع المانع عن وجوده لكن لا يجوز ان يكون هذا العدم
والوجود مانع اللازم له مستندا الى مثل ذلك العدم لانهما مع انقطاع العدم الازلي
لذلك المانع متلازمة بل طريقهما حادث اما لوجود موجود او لعدم امر موجود فان
كان لحدوث موجود في جميع المراتب يلزم تسلسل الموجودات المترتبة ذاتا المجتمعة الغير
المتناهية حال عدم المانع او الجزء المتقدم وان كان لعدمه في جميع المراتب يلزم تسلسلها
حال وجوده وان كان لمجموعهما يلزم تسلسلهما في الحالين او في احدهما فلا اشكال ههنا
ولا فيما سبق ولا فيما تحقق السلسلة ولا فيما اختلط ببعض مراتبها عدم عدم المانع
واما عدم عدم عدم المانع وغيره مما كان الاعدام المضافة فرد في حكم عدم
المانع فقط فظهر ان مراد ب الموانع المترتبة على الموانع المترتبة في الحدوث ذاتا و
زمانا في عدم كل مانع مترتبة في الحدوث ذاتا متسلسلة الى غير النهاية وبجريان
سياق العدم لجميع الموانع المترتبة في الحدوث زمانا مترتبة زمانا اذ كل سلسلة غير
متناهية لجزء واحد او مانع واحد يقع بعد سلسلة اخرى لجزء او مانع اخر يقع
على الاول زمانا فحينئذ قال بينهم بان كل مانع من الموانع المتعاقبة في الحدوث
سلسلة مترتبة الاحاد مجتمعة غير متناهية وانما عبر عن العلل بالموانع لان كلا
منها بالنسبة الى السلسلة اعدام الارتفاعات كان مانعا عن عدم المانع الذي بعده
كما ان المانع الاول من تلك السلسلة كان مانعا عن وجود المانع المتقدم او لاجل ان
علل الموانع موانع واما قوله ولا يقدح في الشق الاول فلان الترتب الذاتي المعلوم بين
عدد كل مانع من الموجودات موانع الاجزاء المتعاقبة في الحدوث زمانا لا بين تلك الموانع
المتعاقبة ويمكن ان يقال ههنا ان كان اعدام ارتفاعات الموانع بعضها علة
لبعض الاخر كان الارتفاعات كذلك ضرورة ان ما كان عدمه علة لعدم شيء
كان تحققه علة لتحقق سواء كان ذلك الشيء موجودا او معدوما وان كان ارتفاعات
الموانع بعضها علة لبعض الاخر كان الموانع الموجودة اللازمة لتلك الاعدام كذلك
لان ارتفاعات الموانع عبارة عن اعدامها فيرجع الامر في هذه الصورة الى عدة بعض
تلك الموانع الى البعض الاخر فلا اشكال ايضا وانما اغتنم الحلاء في هذا المقام في معركة
الاعلام ومزل الاقدام للشرف الاوهام في الوجه الرابع ما قول عليه اه هذا الجواب
وكذا جواب من جوز بنقض دليلهم ايضا لكن بتغيير الانتقال بق بسبب سوم

قوله يمكن ان يكون علة عدم الجزء عدم المانع وم يجوز تسلسل عدم المانع وم يجوز تسلسل عدم الجزء في عدم الجزء

لجريان الجواز سلسلة الحوادث الغير المتناهية بواسطة الحركة لا المنقض بان يقال لو
صح دليلهم هذا يلزم اما قدم كل شخص من شخص من الحوادث واما قدم نوعه او
جنسه بان يتوارد الاستعدادات الغير المتناهية على مادتين قديمتين احديهما مادة
الافلاك التي يتوارد عليها الاستعدادات الحركات والاخرى مادة العناصر التي يتوارد
عليها الصور والعوارض اذ سلسلة الحوادث العنصرية لا تنتظم بمجرد المادة الاولى
واللازم بكلا شقيه باطل اما الاول فبالبديهة واما الثاني فلما ذكره المجيب من ان
ذلك التوارد الغير المتناهية منافي للحالة التي يقتضيها القديم بالنسبة الى الحوادث
فاما ان لا يكون تلك المادة قديمة او تنقطع سلسلة الاستعدادات الحادثة المتواردة
عليها والا لزم اجتماع النقيضين هي ان يوجد للمادة القديمة تلك الحالة وان
لا توجد وقوله بل عدم تناهي موجودات اه ترقوة ابطال الشق الثاني بدليل
بين وغيره بان يقال بعد وجود القديم الواجب بالذات لا يمكن سلسلة الحوادث
المتعاقبة الغير المتناهية مطلقا سواء كانت حوادث عنصرية او فلكية وسواء
كانت تصورات متعاقبة لمجرد او تعلقات ارادية قديمة لمنافات المذكورة
ولا يخفى لون هذا الجواب نقضا اخر لدليلهم بهذا الاعتبار تضمن جوابا عن منع
جريان ابطال سندهم او باثبات المقدمة الممنوعة التي هي بطلان تسلسل اللازم
في صورة النقض السابق وانما لم يجعل ما نقله عن الامام من هذا القبيل لان جواب
نفي الجواب السابق على تمام الاجوبة وهذا جواب تحقيقي وتوهم زعم المجيب ومقام هذه
الاجوبة هو مقام الاجوبة التحقيقية كما لا يخفى قوله عارضه هو بيد قوله متواردة غير
وحدة لما ثبت كقولهم هذا حلو فاضل بمعنى مر فلا يلزم كون الصور التي هي الجواهر
من العوارض وتعلقات الارادة القديمة عارضة لها وتصورات المجرد عارضة له
وغير متصور معقول اي غير متصور وغير ممكن والمراد في التصور الكثير ان
الانسان انما يتصور كثيرا ما يمكن له من منافر او مغاير فبهذا الاعتبار جعل
في التصور الكثير كناية عن عدم امكانه كما هو شرع في امثال هذه العبارة
فلا يخفى ان حكمه بكون غير معقول يستحيل بدون تصوره على ان الكناية في مثله تحقيقية
متوقف على وجوده في الخفيقي فيها كما عرفت ه وهذا يوجب اي وجوب
كون القديم سابقا على حادث يوجب ان يكون له اي ان يوجد له زمان مفروض
موهوم يوجد فيه ذلك القديم ولا يوجد فيه شيء من الحوادث فلا يكون هذا
الشق عين قوله فلا بد ان يكون سابقا ولا عين قوله لان القديم يجب
ان يكون ه ليس فيها التفات الى تلك الحالة بخلاف هذا القول ثم ان مراد في قوله

على كل

على كل واحد ما يصدق الحادث اعم من ان يكون ذلك الفرد لواحد واحد بالشخص
او بالنوع او بالجنس اذ مفهوم الحادث كما يصدق على كل شخص حادث يصدق
على كل جملة حادثة من نوعه او جنسه وبدون عدم سبق كلام الفرد فلا حاجة الى ما قيل
انه ان المجيب اراد بالكل ههنا الكل المجموعي قوله او يلزم من توارده هذه الشرط
في ملازمة دليل الاستحالة المقرر على هيئة القياس الاستثنائي ومسبوق كان
اشارة الى المقدمة الاستثنائية وحاصله لو توارد سلسلة الحوادث المتعاقبة
الغير متناهية يلزم ان لا يوجد للقديم تلك الحالة اللازمة له بالنسبة الى الحادث
واللازم اجتماع النقيضين والملزوم لو بطل لما ثبت من قبل ثم قوله من توارد
الحوادث الغير المتناهية عند محمول على استمثال اي وكذا يلزم ذلك من توارد
معه بشهادة قوله بل مقارنة ذلك مع بعض اذ فان كانت مع ثبات ملة للصورتين
المذكورتين فلا يجب احديهما قبل اخرى والاخرى بعده فالبيان كامل
لهما لا يختص بصورة الاولى كما قيل قوله فمنه هذه بداهة الوهم اي بداهة
الحكم بالمنافات بين دوام مقارنة وبين السبق على شرط بواسطة ايجاب
ذلك السبق تلك الحالة بداهة الوهم لا بداهة العقل لان العقل لا يرضى
بذلك الايجاب وانما يرضى به وهم المجيب ولذا حكم ببداهة هذه المنافات
فاندفع ما قيل انه ان حكم الوهم انما هو الحكم بان يجب القديم تلك الحالة وبعد
قبول هذا حكم في الحكم بالمنافات بين دوام المقارنة مع بعض الافراد والسبق
على كل فرد ببداهة العقل لا ببداهة الوهم قوله انما يستلزم كون القديم تحققا في
الزمان السابق على كل فرد سواء كان ذلك الفرد شخصا واحدا اشخاص متناهية
او غير متناهية بالثاني من ان كل فرد جزء من المجموع الغير المتناهي وحدوث
الجزء يستلزم حدوث الكل الغير المتناهي لا جزء والا هو فيكون ذلك الكل من افراد
الحادث كله الجملة المتناهية الاحاد زمانا فان حدوث ذلك الكل الغير المتناهي
الاحاد وقت حدوث ذلك الفرد كان القديم سابقا على وجوده بسبق زماني ايضا
وبذلك الشيء فساد الاعتراض الاتي ايضا وتلخيص كلامه منع ايجاب القديم
تلك الحالة فلا يتم المقدمة الاستثنائية من دليل الابطال لكذا اورده على دليل
الملازمة من ما قال لا يلزم رفع الى ان تلك المنافاة مبنية على الايجاب المذكور
فلا يتم الملازمة ايضا قوله وانما يلزم ذلك لو لزم اه يعني لم يؤخذ في مفهوم القديم
ان يكون سابقا على جميع ما يصدق عليه مفهوم الحادث في زمان واحد بل الاخوذ
فيه ان يكون سابقا على كل فرد من افراد الحادث بان يوجد قبل ذلك الفرد

فليكن سابقا على فرد زمان وعلى فرد آخر فرد زمان آخر وهذا المعنى لا يقتضي ان
يكون مقارنا لفرد آخر حين كونه سابقا على الفرد الذي بعده بل اسبق على كل فرد
بدون مقارنة بواحد منها لا يمكن فيه كان افراد الحوادث المتعاقبة غير متناهية
وانما يمكن فيما كانت متناهية قوله وقد اعترض عبد الله على المجيب بالوجه الرابع
لانه ايراد آخر عليه بمنع المنافات كما يراد الشق لا اعتراض على ايراد الشق قوله لم
وانت تعلم فساده لوجهين الاول ان حكمه بلزوم المنافات على تقدير كون الحل
المجموعي حادثا فاسد الثاني حكمه بعدم حدوث الحل المجموعي عند حدوث الفرد
الواحد فاسد ايضا وانت اخلاف فساد من ما ذكره بقوله وكانه توهم ان
يستلزم حدوث المجموع ومع ذلك لا يلزم المنافاة المذكورة كما قررنا وما اورده
عليه ههنا من ان معنى الحدوث هو الوجود بعد العدم فحدوث المجموع انما
يكون باتصافه بالوجود بعد العدم وظ ان اتصاف فرد بالوجود غير مستلزم
لاتصاف المجموع به بل المجموع ههنا ليس بحادث ولا قديم بالمعنى المصطلح
ان المجموع الغير المتناهي غير موجود لانعدام اكثر اجزائه في كل وقت ومنه
حكموا بان الحركة بمعنى القطع غير موجودة مع وجود كل جزء منها في جزء من
الزمان فظهر ان كلام القائل المعول غير مبني على ما توهم من التوهم وحمله
اشارة على ذلك التوهم بعيد ودعوى البداهة في استلزام حدوث الجزء
حدوث الجملة هذه المادة فاسدة غير مسموعة قطعا انتهى فتوهم فاسد
مبني على الغفلة عما سيجيء تحقيقه من ان لمسألة الحل المتعاقبة الاجزاء
نوعا من الوجود بناء على ان الوجود اعم من الوجود على سبيل اجتماع الاجزاء ومن
الوجود على سبيل تعاقب الاجزاء كيف وما ابطله المتكلمون باجراء برهان التطبيق
وتنف يفضي الى استحالة مطلق التسلسل ولو متعاقبة الاجزاء وليس الا هذا الوجود
فلا مساغ لرد ما ذكره الشق ههنا عند القائلين بحدوث العالم ومنهم المعترض
وقياس الحركة بمعنى القطع فاسد لانها منصرم واحد لا وجود لها في الواقع لعدم
تمام اجزائها ولانه انتهى لانها تبطل عنده ولذا صرح ابن سينا في شفاء
بان وجودها على سبيل وجود الامور الزمانية وبيانه بوجه آخر ان الامور الموجودة
في الماضي قد فات وجودها من الماضي فان حاضر ولا كذلك هذه الحركة كما ذكره
شارح في حاشية التجريد وقد قدح بعض الفضلاء في مذهب الفلاسفة
الذي هو العمدة المتقدمة في اورده في تتميم دليل حدوث العالم بان يقال العالم مركب
من الاعيان والعوارض والكل حادث اما الاعراض فبعضها بالمشاهدة وبعضها

بدليل

بدليل طريان العدم واما الاعيان فلانها لا تخلو عن الحوادث وما لا يخلو عن الحوادث
فهو حادث اما الصغرى فلانها لا تخلو عن الحركة والسكون واما الكبرى فلان ما لا يخلو
عن الحوادث لو ثبت في الازل لزم ثبوت الحادث في الازل ثم اورد عليه دليل الكبرى
بان الازل ليس عبارة عن حالة مخصوصة حتى يلزم من وجود الجسم فيها وجود
الحوادث فيها بل هو عبارة عن عدم الاولية او عن استمرار الوجود في ازمنة
مقدرة غير متناهية في جانب الماضي ومعنى ازلية الحركات في ذاته ان ما من حركة
الا وقبلها حركة اخرى لا الى بداية وهذا هو مذهب الفلاسفة وهم يقولون
ان لا شيء من جزئيات الحركة بقديم وانما الملازمة للحركة المطلقة ثم قال والجواب
انه لا وجود للمطلق الا في ضمن الجزئي فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل من
الجزئيات فتوهم هذا الجواب غير مرضي له لانه اورد المنع المذكور من طرف الحكماء
على تلك الكبرى في شرح المقاصد ثم قال في جوابه واجيب اولا باقامة البرهان
على امتناع ان يكون ماهية الحركة ازلية وذلك من وجهين احدهما ان الازلية
تنافي المسبوقية ضرورة والمسبوقية من لوازم ماهية الحركة وحقيقتها لكونها
عبارة عن التغير في حال وتنافي اللازم ينافي الملزوم قطعا وثانيهما
ان ماهية حركة لو كانت موجودة في الازل لزم ان يكون شيء من جزئياتها ازليا
ان لا يتحقق للكل الا في ضمن الجزئي لكن اللازم باطل بالاتفاق وثانيهما باقامة
البرهان على امتناع تعاقب الحوادث لغير المتناهية بوصفين احدهما طريق
التطبيق وثانيهما طريق التكافؤ والتنف لف ثم نقل بيان امتناع تعاقب
الحوادث الغير المتناهية وجوها خمسة اشار في بعضها الى رد الجوابين الاولين
حيث قال ومنها ان كل حركة بفرض لا يخلو من ان تكون مسبوقة باخرى فلا يكون
ازلية ضرورة سبق العدم عليها ولا تكون مسبوقة باخرى بل تحقق حركة
لا حركة قبلها فيكون اول حركات فيكون للحركة بداية وهو المطلوب ورد
بان اختيار الاول ولا يفيد الا حدوث كل جزئي من جزئيات الحركة ولا نزاع
فيه وانما النزاع في ان ينتهي الى حادث لا يكون قبله حادث آخر فظهر ان تحقيقه
في هذا الباب على طريق التطبيق والتنف لف وبذا اورد عليه مولى خيالي
في حاشيته بوجهين احدهما ان المطلق كما يوجد في ضمن كل جزئي له بداية
فيأخذ في تلك الحيثية حكم كذلك يوجد في ضمن جميع الجزئيات التي لا بداية
لها فيأخذ ايضا حكمها ولا استحالة في اتصاف المطلق باختلاف الحيثيات
وثانيهما انه لو صح ما ذكره لزم ان لا يوصف نعيم الجنان بعدم التناهي

شهي قوله فلا يتصور قدم نوعه لعل تخصيص بنوعه للون الكلام هناك في نوع
الحركة ويمنع ذلك فالاولى قدم مطلق كما في كلام بعض الفضلاء لان الماهية
التي توجد لانه فيهن الفرد اعم من الماهية النوعية والجنسية كما لا يخفى
فلا يلزم قدم من افراده اذ لا يخفى ان غاية الامر ان الداخلة على المضارع تدل استقبال
ولهذا قيل هذا معنى لا بد على وفق مرادهم لا معنى اقدم فالاولى ان يقول
مرادهم بقدم النوع ان ما من فرد الا وقبله فرد اخر الى ان نهاية كما قال شفتازاني
وكذا الكلام في ما ذكره في قضية اورد اقول لعل التعبير عن ماضي بصورة المضارع
للايماء الى وجه ثاني من الوجهين للذين اوردهما المولى خيالي قوله وليست
شعرف اه اقول هو يقول الامر كما قلت وانما ذكرته هناك لكونه جوابا مما
اشتهر عند قوم واشعرت الى اختلاله في شرح المقاصد وليت شعري
ما سبب جبرهم بعد ما اشعرت الى اختلاله ومنهم من التزم تصحيحه بقدمه
واحدية ولا يمكن ذلك الا بعد بيان انتهاء جزئيات حركة ببرهان تطبيق
متصالف وبعد الاحتياج اليهما لا حاجة الى نفي قدم مطلق لان نفي قدمه
غرض منها اسند جزئيات في ابيد على بطلان التسلسل في الامور الموجودة
في نفس الامر المترتبة ذات او زمانا ما سبق من ولان لا بقية والمسبوقية
متضايفين لا يختصان بالذاتيين بل يتمان بزمانيين ايضا بل الوصفيين ايضا
فيما انفصل بعض الاجزاء المترتبة وضعا عن بعض اخر واما ان اتصل بعض
الاجزاء ببعض كما في الخطين المفروضين اعني امتدادهما بحث لان اجزائهما سابقة
لابعاد في جريان برهان التطابق فيهما بحث لان اجزائهما سابقة
والمسبوقية فرضية محضة وكذا اتصافها بالسابقية والمسبوقية والاولية و
الثانوية ورب شرط انما فات قوله وذلك لان حاصل برهان التطابق اه
هذا دليل بطلان اللازم من دليل الايراد بان يقال لو وجد سلسلة الحوادث المتعاقبة
في غير نهاية سواء كان كل متقدم منها علة معدة لما بعده او لا يلزم امكان
ذهاب سلسلة المتضايفين الى غير نهاية بمبدأ من حادث معين متصف
باحدهما دون الاخر واللازم محال فكذا الملزوم اما الملازمة فلان تلك الحوادث
ان كان بعضها علة لبعض الاخر فيوجد بينها العلية والمعلولية او الابوة و
البنوة وان لم يكن من متضايفين والا فلا فيتحقق السابقية والمسبوقية
في الواقع بينهما واما بطلان اللازم فلان لو ذهب سلسلة المتضايفين من
تلك الحادث الى غير النهاية فان يكون ذلك الحادث متصفا بالمسبوقية فقط

من غير ان يتصف بالسابقية فاما ان يوجد في السلسلة قبل ذلك الى حادث متصف
بالسابقية فقط من غير ان يتصف بالمسبوقية او لا يوجد فعلى الاول يلزم تناهي
السلسلة على تقدير التناهي وعلى الثاني يلزم ان تزيد عدد المسبوقيات الواقعة
في تلك السلسلة على عدد السابقيات الواقعة فيها بمسبوقية واحدة هي ما في
الحادث المبدأ لان كل واحد مما قبله متصف بالسابقية والمسبوقية معا فحصل
التفاوت والتساوي فيما قبله وبقي ما فيه من المسبوقية المحضة زائدة والاول
محال يستلزم لاجتماع النقيضين والثاني محال مستلزم لوجود احد المتضايفين
بدون الاخر وهذان المحالان ربما يجعل استحالة احدهما دليلا على لزوم الاخر
فيقرر البرهان على وجهين احدهما لو ذهب سلسلة المتضايفين الى غير النهاية
لزم زيادة عدد احد المتضايفين على الاخر والا لوجد في السلسلة حادث متصف
بالسابقية بدون المسبوقية فيلزم تناهيها على تقدير لا تناهيها وفي تقدير
تناهيها الى غير النهاية بحيث لا يلزم تناهيها بوجه يلزم تلك الزيادة فقط
وهذا الوجه ما اختاره الشارح ههنا الثاني لو ذهب سلسلة المتضايفين الى غير
النهاية لزم تناهيها على تقدير لا تناهيها والا لزم الزيادة المذكورة وهذا الوجه
هو ما اختاره صاحب التجريد فان قلت لا نسلم انه على تقدير ان يكون ذلك الحادث
قبله متصفا بهما يلزم الزيادة في غاية الامر يلزم ان يوجد قبل ذلك الحادث
حادث اخر سابق عليه الا يرى انا اذا فرضنا سلسلة مركبة من ثلثة حوادث
لا غير ففي هذه السلسلة اربع مسبوقية مبتدأة من الواحد منتهية في الرابع
واربع سابقيات مبتدأة من الثاني ومنتهية في الخامس فاذا فرضنا ان الخامس
متصف بكل من السابقية والمسبوقية لم يلزم الزيادة بل يلزم ان يوجد قبله
سادس سابق عليه والامر كذلك في السلسلة الغير المتناهية وهذا هو منشأ
قول من قال لا نسلم لزوم الزيادة كيف وكل مسبوقية في السلسلة انما هي بالنسبة
الى سابقية ما قبله من الحوادث وبالجملة يجب صدق قولك وكل واحد من احاد
السلسلة له سابقية ومسبوقية لا يظهر تناقضهما فيما فوق المعلول الاخير وانما
يظهر ولم يصدق قولنا ايضا بازاء مسبوقية في السلسلة المشتملة على المعلول
الاخير سابقية فيها فثبت كل تناقضا يقع في السلسلة فهو واقع في نفس الامر
بمجرد سابقية الاسبق من غير توقف على مسبوقية كما وقع في انه لا يجد
سابقية الخامس من غير توقف على مسبوقية فكما تحقق التناقض في السلسلة
المشتملة على المعلول الاخير يقع فيما قبله بعينه محضة وينعكس بعكس النقيض

لا قولنا كلما لم يقع فيما قبله سابقة محضة لم يقع التسلسل وابن يلزم زيادة احدهما
وهو مطلوب بل نقول لو كان مسبوقية الخامس لزمها ان لا يكون السلسلة المركبة
من ثلثة مركب منها بل عن ستة لزائدة عليها بواحد كذلك مسبوقية كل
واحد من احاد سلسلة الغير المتناهية يلزمها ان لا تكون تلك السلسلة الغير المتناهية
مركبة من الاحاد الغير متناهية بل عما زاد عليها بواحد فيلزم تناهي
ففي تقدير ان يكون سلسلة المتصل يتعين غير متناهية بحيث لا يلزمها تناهيها
بوجه يلزم الزيادة المذكورة قطعا ونحن نقول لو لم تكن سابقة والمسبوقية لها
بالذات وبالواسطة ففي تقدير تناهي الحدوث يلزم ان يتحقق في صر حدوث
مسبوقيات غير متناهية وسابقيات متناهية لان كل حادثة مسبوق
بحوادث غير متناهية وسابقة على زمان كل حوادث متناهية محصورة
بينه وبين الحادث الاخير فلا شبهة في لزوم الزيادة المذكورة قطعا بخلاف
ما اذا كان الحوادث متناهية اذ في الحادث الاخير من المثال اربع مسبوقيات
وفي الثاني ثمان مسبوقيات وفي الثالث ثلثة وفي الرابع واحدة ومجموع المسبو
قيات في تلك سبعة عشرة وكذا مجموع السابقيات لان في الخامس
اربع سابقيات وفي الرابع ثلث وفي الثالث اثنان وفي الثاني واحدة فالمجموع
عشرة ايضا فلا مجال للتوهم فيه اصلا قوله لو كان التسلسل من جانب المبدا
اي في جانب العلل واما اذا كان التسلسل في جانب المعلولات فيمكن اخذ سلسلة في
سابق معين كالعلة الاولى التي لا علة له كما اذا فرض ان الواجب تعالى اوجد موجودات
غير متناهية بالفعل وكان بعضها علة للبعض الاخر وليس مراده من المبدا
مبدا السلسلة فان المسبوق المعين ههنا ثم اراد بالمبدا فيما بعد مبدا
السلسلة قوله وهو يوجب بداهة اذ لا يجوز ان يفرض شيء بلا مسبوق ومسبوق
بلا سابق واب لا ولد له وابن لا اب له وهكذا قوله من جانب واحد كما في
موضع مبدا السلسلة معلولا اخيرا لا غير له كالابن الذي لا ولد له او علة اولى
لا معلول لها كالواجب تعالى فيما فرضنا من قبل واما اذا لم يوجد المبدا
المذكور كما اذا فرض ههنا موجودات كان بعضها علة للبعض الاخر ولا نهاية
لها لا في جانب العلل ولا في جانب المعلولات بل لكل منها علية لما بعده ومعلولية
لما قبله فلا شك هناك من اي بين اثنين من التسلسل عندهم يطلق على معنيين احدهما
انه هي الموجودات بالفعل وثانيهما انه تناهيها بالقوة لان الامور الغير المتناهية
بمعنى ان كل واحد منها كان اب في ازيد من الحوادث كان جميعها موجودة

بالفعل

بالفعل في زمان واحد او في ازمنة متعاقبة غير متناهية فهو تسلسل بالفعل وان لم
يكن جميعها موجودة بالفعل بل موجود بعضها ويخرج البعض الاخر من القوة
الى الفعل شيئا فشيئا بحيث لا يقف الخروج عند حد من الحدود لاستقباليته
او لم يكن شيء منها موجودا ويخرج كذلك فهو تسلسل بالقوة مشهورة عندهم
بالتسلسل بمعنى لا يقف عند حد والتسلسل بهذا المعنى في المبدا موجود بحيث لا يتناهى
عند حد في جانب الاستقبال جائز عند المتكلمين كما جوزوه في مقدورات الله تعالى
والعدد العارضة لها وعند الحكماء كما جوزوه في انف بخلاف الغير النهاية وانما
جوزوه لان الموجودات الخارجية في القوة الى الفعل غير متناهية في صر حدوث زمان
من جانب الابد لكونها محصورة بين ذلك المبدا والحادث الاخير وحال الحوادث
المتعاقبة بالنسبة الى جانب الابد من هذا القبيل واما المعنى الاول فمستحيل
فان تلك الموجودات الغير المتناهية بالفعل ان كان جميعها موجودة مجتمعة في
زمان واحد وكان بعضها علة للبعض الاخر فان وجد فيها معلول اخير لا معلول
بعده فهو القسم الاول المسمى عندهم بالتسلسل في جانب العلل وان وجد فيها العلة
الاولى التي لا علة قبلها فهو القسم الثاني المسمى عندهم بالتسلسل في جانب المعلولات
وان لم يوجد فيها شيء منهما بل كان كل علة قبلها علة اخرى وكل معلول بعده
معلول اخر فهو القسم الثالث المسمى عندهم بالتسلسل في الجانبين وهذه
الاقسام الثلثة كما كان عند الفريقين يجريان ابراهيمين وان كان جميعها موجودة
مجتمعة في زمان واحد ولم يكن بعضها علة للبعض الاخر فان كان بينها ترتب
وضعي فهو القسم الرابع وهو ايضا محل الاتفاق الفريقين بجريان التطبيق وان لم يكن
بينها ترتب لا طبعي اي ذاتي ولا وضعي اي في الاشارة الحسية كما جوز الحكماء في التطبيق
الانسانية الغير المتناهية فهو القسم الخامس وان كانت موجودات غير مجتمعة
بل متعاقبة في ازمنة متعاقبة غير متناهية بالفعل من جانب الازل كما جوزه الحكماء
في سلسلة الحوادث المتعاقبة المستقلة الى جانب الازل الى نهاية فهو القسم السادس
وخالفهم المتكلمون في جواز القسمين الاخيرين حيث حكموا باستحالتهما ايضا اما القسم
الخامس فلما يأتي من الشارح واما القسم السادس فلما ذكره ههنا من جريان ههنا
التضايف والتطبيق في استحالتهما ايضا اذا عرفت هذا فنقول ذلك التوهم الشيء
في جريان التضايف فيه كان التسلسل من الجانبين سواء كان التسلسل في الجانبين
بالمعنى الاول كما في القسم الثالث او كان في احد الجانبين بالمعنى الاول وفي الجانب
الاخر بالمعنى الثاني كما في القسم السادس الذي نحن فيه اذ هذا التقدير يكفيه فيما نحن فيه اذ كما ان

على معلول عين ومعلولية في القسم الثالث كما سلم على تقدير ان لا يكون للحوادث المتعاقبة
اخر يكون لكل مسبوق سابقة ومسبوقية فيما نحن فيه فلا يظهر لزوم الخلف
الذي هو الزيادة المذكورة في هذين القسمين فلا تعرض في كلام المتوهم لجواز
تسلسل الامور المتعاقبة في كلا الجانبين بالمعنى الاول ولا في كلام الشارح باطالة
بارخاء العنان كما توهموا وقالوا ما قالوا وكيف يجوز المتوهم مع ان المعنى الاول
بشرط التعاقب محال بالنسبة الى جانب الابد بداهة وبدون الشرط يرجع الى
القسم المستحيل عند الفريقين لجريان سائر البراهين مع ان توهمه لا يتوقف
على تجويز ذلك كما عرفت قوله او ذلك لان اذا اخذت او شروعا في بيان لزوم
الخلف المذكور في التسلسل في الجانبين فيما كانت الاحاد مرتبة مجتمعة في الوجود
كما في القسم الثالث ليندفع التوهم المذكور عنه اولا وعما نحن فيه ثانيا بقوله
ومن البين الى قوله كما معلول الاخير ان حاصله ان معلول الاخير في الواقع كما هو
ثابت فالحاجة لتسبيب ذلك الواحد بمعلول الاخير في القسم الاول وان
حمل على معلول الاخير في الفرض فالحاجة للتمثيل وتخصيص كلامه ان ذلك الواحد
وان كان له سابقية ومسبوقية معا لكن مسبوقيته معتبرة في سلسلة المتضايفين
في جانب العلل وسابقيته معتبرة في سلسلتها في جانب المعلولات بحيث لا مدخل له
لشيء منهما في سلسلة الاخرى فبالنظر الى مسبوقيته كان ذلك الواحد كالمعلول
الاخير في القسم الاول لانهما لم يتصفا في سلسلة المتضايفين في جانب العلل الا
بمسبوقية واحدة فلا بد في سلسلة العلل من علة تتصف بالسابقية دون مسبوقية
والا لزم الزيادة المذكورة وبالنظر الى سابقيته كان كالعلة الاولى لانهما لم يتصفا
في سلسلة المتضايفين في جانب المعلولات الا بسابقية واحدة فلا بد في سلسلة
معلولاته من معلول يتصف بالمسبوقية دون السابقية والا لزم الزيادة المذكورة
ايضا فقوله هذا حيث تحاق او وفيه بعد تسليم اعتداد اثنين وجوب
الانتهاء بين لدلالة البرهان المقرر على الوجه السابق بان يقال لو لم ينته السلسلة بل
ذهب المتضايفان الى غير النهاية لم يتحاقا بل زاد احدهما على الاخر فلا اعتداد
في حاله عن تقرير البرهان على الوجه الاول لتقريره على الوجه الثاني من وجهين
تقريره كما توهم بعضهم فاعترض على القولين بان الاولى ان يقول والا لارتفع
المتقدم والمتاخر معا ثم شرع في التجريد قوله ومن البين ان هذا البرهان اذا قد شرعنا
في انه شروعا في بيان لزوم الخلف المذكور فيما نحن فيه فلا يتجه عليه انه تكرار
لما سبق يعني ان هذا البرهان الجاري في سلسلة المتسلسلة الامور المترتبة المجتمعة

الغير

الغير المتناهية في الجانبين على ما قررنا يجري في الحال في تسلسل الحوادث المتعاقبة الغير المتناهية
من جانب الازل ايضا وان كان لكل ما فرض مسبوقا اخير سابقية معاقبة مسبوقية اذ قد
عرفت انه بمجرد مسبوقيته المنتظمة في سلسلة المتضايفين الممتدة الى جانب الازل
تلزم الزيادة المذكورة كما لزم في القسم الثالث ولا فرق بينهما الا بان سابقيات
الاحاد مجتمعة مع مسبوقياتها في القسم الثالث ومتعاقبة فيما نحن فيه لا ضرر فيه
لان عدد السابقيات لا يزيد على عدد المسبوقيات سواء كانت مجتمعة او متعاقبة
كما في سلسلة الابوة والبنوة فان الشخص بعد ما اتصف بالبنوة حين ولادته
لا يتصف بالابوة الا بعد تولد ولده فكان بين اتصافه بالبنوة واتصافه بالابوة
زمان كثير فمع ذلك لو فرض هناك سلسلة الاباء والاولاد الى غير النهاية وابتدأت
تلك السلسلة من الابن الاخير فهذا البرهان يدل على انتهاء تلك السلسلة الى اب لا اب له
لئلا يزيد عدد الابوات على عدد البنوات وان كان للابن الاخير ولد بعد زمان و
بالجملة هذا البرهان يدل على وجوب انتهاء سلسلة الحوادث المتعاقبة من جانب الازل
واما من جانب الابد فلم يقل بعدم انتهائها من هذا الجانب احد من الحكماء حتى يتكلم
عليه بل هو شرط المتعاقب غير ممكن بداهة وبدون الشرط يكون من افراد القسم
المحال باتفاق الفريقين ان بقي الترتب الذاتي المعتبر في العلل المعدة التي هي الحوادث
المتعاقبة عندهم والا فيكون من افراد القسم الخامس وسيجيء استحالته قوله او
تعاقب ظاهره ان هذا من المتضايفين المعارضين لجانبين المتعاقبين بعرض
المعروض حين وجوده لا قبله ولا بعده فان يعرض السابقية للامس حين وجوده ليس
فاذا انعدم الامس ووجد اليوم تزول السابقية عن الامس وتوجد مسبوقية اليوم
مع وجود الامس لانفكاك احد المتضايفين عن الاخر بل حين وجود الامس
لا توجد سابقية على اليوم ولا مسبوقية اليوم به وانما توجدان معا حين وجود اليوم
وح لا توجد سابقية اليوم على الغد ولا مسبوقية الغد به وانما توجدان معا اذا وجد
الغد وهكذا كما عرفت في الابن والاب فبين اتصاف كل يوم بمسبوقية باليوم
السابق وبين اتصافه بسابقية على اليوم المسبوق بيوم وليد فالوجه ان المراد
من المتضايفين هيهنا جنسا المتضايفين لجنس السابقية اي مدة جميع السابقيات
المنتظمة في السلسلة وجنس مسبوقية اي مدة جميع المسبوقيات المنتظمة فيها بدليل
اضافة العدد الى احدهما وقد عرفت ان قيد الجنسين في كل واحد من احاد سلسلة
الحوادث المتعاقبة وفي التعاقب اشارة الى انه فارغ عن التوهم المذكور عما نحن فيه
بوجه اخر نحو ان يلزم الزيادة المذكورة بلا شبهة الى زمان حدوث السابقية في المسبوق

الاخير اذ بمجرد وجوده اتصف بمسبوقيته بما قبله ولا اتصف بالسابقية الا بوجود شيء
مسبوق فلم يلزم الزيادة هنا وجود مسبوق الاخير واحد المتضايفين لا ينفك
عن الاخر فان قيل عند عدم تلك المدة فنقول ان يقول يجري البرهان فيما كانت
الاحاد مترتبة مجتمعة لا فيما كانت متعاقبة لانه اذا اتصف الحادث الاخير بمسبوقيته
بالحادث الذي قبله فاما ان يتصف الحادث المتقدم بالسابقية عليه وقت وجود
الاخير او وجود المتقدم او لا يتصف في شيء من الوقتين وعلى الاخيرين يلزم تفكك
احد المتضايفين عن الاخر وعلى الاول يلزم ثبوت السابقية للموضوع المعدوم مع
ان الايجاب يقتضي وجود الموضوع قطعا قلنا مفهوما السابقية والمسبوقية والعلية
والمعلولية وامثالها من المتضايفين لكونها من المعقولات الثانية في التحقيق لا يعرضان
لمعروضهما في الخارج بل في الذهن فقط والسابق المتقدم وقت وجود الحادث الاخير
معدوم في الخارج لا في الذهن بل هو مع الحادث الاخير موجود في الذهن في
ذلك الوقت فيعرضهما السابقية والمسبوقية معا في الذهن فنختار الاول
ونمنع لزوم الثبوت للموضوع المعدوم فان قولنا في اليوم الذي نحن فيه امس
سابق على اليوم قضية ذهنية لا يستدعي الا وجود الموضوع في الذهن فانه
وان انعدم ذلك اليوم معدوم في الخارج لا في الذهن بل هو مع اليوم الموجود
موجودان معا في الذهن فيعرضهما السابقية والمسبوقية معا في الذهن في
وقت وجود اليوم لا وقت وجود الغد فلا يصح حديث التعاقب قلت السابقية
والمسبوقية العارضتان في نفس الامر ما يترتب على الوجود الخارجي كالابوة
والبنوة ولما كانت الحوادث الماضية والحالية موجودة بالفعل وجودا محققا
كان قولنا في اليوم امس سابق على اليوم قضية صادقة لا ذهنية حقيقية
ولما لم يكن للامور المستقبلة وجود محقق بالفعل بل مفروض لم يكن قولنا
في اليوم الغد مسبوق بهذا اليوم ذهنية حقيقية صادقة بل ذهنية فرضية
صادقة بمعنى انه على تقدير وجوده يكون مسبوقا باليوم واليوم سابقا عليه
ومع ذلك هو بمعنى صدق العقد باعتبار الماضي والحال الى الاستقبال لما بين
في محله لكنه لا يوجب ان يكون جميع العقود الصادقة في مستقبلات الحوادث
الاتية مضافة ومسبوقيتها ذهنيات حقيقية كيف ولو كان الامر كذلك لجرى
البرهان في وجوب انتهاء الحوادث في جانب الابد الى حادث لا يمكن بعده حادث
اخر بحيث لا يصدق الحكم الذهني ذهنا وفرضا كما هو مقتضى البرهان من
وجوب انتهائها في جانب الازل باطل بالاتفاق العقلية ومستلزم لانتهاء المقدورات

بداهة

بداهة عند ذلك الحد بحدث ما اذ توقف صدق الحكم الذهني الحقيقي على وجود الموضوع
في الذهن منتزع ذلك الوجود عن الموجود الخارجي المحقق كما في الذهنيات الحكمية
باب سابقية ومسبوقية في الحوادث الماضية والحالية الموجودة بالفعل وجودا محققا
الغاية ما يجري فيه البرهان من وجوب انتهائها في كل زمان الى حادث لم يوجد بعده
حادث اخر لا الى حادث لم يمكن بعده حادث اخر ولا محذور فيه بل لم يمكن خروج
جميع تلك الممكنات الاستقبالية الغير المتناهية الى الفعل دفعة وجب الانتهاء
في كل زمان من الازمنة الاستقبالية الى حادث لم يوجد بعده حادث اخر وذلك
لا يستلزم وجوب انتهائها الى حادث لم يمكن بعده حادث اخر اذ على تقدير حدوث
حادث اخر بعده لا يلزم الا المذكور الذي هو خروج الكل دفعة وهكذا في كل حد
من حدود الابدية فلا كلام في صحة حديث التعاقب وبه اندفاع توهم مذكور
بوجه اخر ومن عقل ههنا ذكره ههنا فالاولى ان يقول سواء اجتمع احدهما
في الوجود او تعاقبت اذ الكلام في اجتماع الاحاد لا في اجتماعهما معا فلا يمكن
ان يكون الابوة في هذا المثال توضيح لما سبق من ان الاتصاف بالمتضايفين
كالابوة والبنوة لا يقتضي اجتماع الموصوفين في الوجود الخارجي وان سمي احد
المتضايفين لا يتوقف على سبق الاخر سواء في المجتمعة او في المتعاقبة وتنبيه على بطلان
قولهم بتقدم نوع الانسان وغيره من انواع الحيوان التي يتسلسل افرادها متعاقبة
بالابوة والبنوة بل على بطلان قولهم بوجود نفوس ناطقة غير متناهية حادثة
عند تمام استعداد الابدان في ادوار ما على ان الشخص الانساني مركب من الجسم
والنفس الناطقة كما ثبت في [illegible] التجريد وكل من الابوة والبنوة
عارض لذلك المركب لا لاحدهما فقط بل البرهان يجري في كل منهما وان كان
الشخص الانساني عبارة عن الجسم بشرط تعلق النفس الحادثة بان يكون
النفس شرطا خارجا لا داخلا في الشخص الانساني بناء على ان المركب المادي مع
المجرد غير معقول مع ان البرهان يجري في كل منهما بوجه اخر هو باعتبار عروض
السابقية والمسبوقية لهما ذاتا وزمانا اما زمانا فظاهر واما ذاتا فلان حدوث
كل نفس كان مشروطا بتمام استعداد بدن الجنين وذلك البدن موقوف على جسم ابيه
ونفسه الناطقة وجود احدهما فكان نفس الاب سابقة بالذات على نفس الابن
في ذكر الشارح في بعض كتبه من انهم لم يجعلوا النفوس الناطقة مترتبة بالذات في ما
يتم على العقول بنفسها كما هو راي افلاطون وغيره من اصحاب التناسخ بل من القائلين
بقدمها فانهم يجوزون [illegible] حدوث العالم الا بابطال جميع الاحتمالات

قوله فاذا [illegible] توقف
والحاصل ان مقتضى البرهان وجوب
الانتهاء الى ما لا يكون ما بعده موصوفا
[illegible] حقيقي بالمسبوقية عليه بل لو
صدق في ذلك الحكم الذهني فانما يصدق
ذهنا وفرضا [illegible] كون الموضوع
[illegible] وجوب الانتهاء الى حادث لا يمكن
[illegible] بعده حادث اخر [illegible]
[illegible] بعد تحقيق [illegible] الخارج
مقتضى البرهان وجوب الانتهاء الى حادث
لا يوجد بعده حادث اخر لا الى حادث لم يمكن
بعده [illegible] المقدورات [illegible]

وان لم يذهب اليه واعلم ان مرادهم من البنوة ههنا مطلق الولدية عبروا عنها
بالبنوة لجريان مراعات الجنس بينها وبين الابوة والا فالابوة قد تنفك
عن البنوة في الذهن والخارج فيما اذا كان الولد موتا مع ان احد المتضايفين
لا ينفك عن الاخر في الخارج ولا في الذهن وكذا برهان التطبيق يجري في الامور
المتعاقبة الغير المجتمعة في الوجود الى نهاية وان لم تكن مترتبة طبعا اذ الغرض
اثبات تناهي الحلل الزمانية وتحقيقه لا الزاما فقط بشهادة ان برهان التطبيق
والمتصالف انما سيقا ههنا ليثبت بهما مدعى المص من حدوث العالم في ضمن الايراد
بهما على ارسطو ولذا لم يذكر فيما سبق دليلا على ذلك المدعى مع انه من وضوح ص
من بديهة في صدد الشيء فلا بد ان يحمل مراده في ايراد البرهانين على ابطال التناهي
سلسلة الحوادث المتعاقبة مطلق سواء كان بعضها علة معدة للبعض الاخر كما
زعمه الحكماء او لم يكن كما عندنا ثم ان مراده انه ايضا يجري في الامور المتعاقبة
في مواضع ما يجري في الامور المترتبة المجتمعة باتفاق بيننا وبينهم لان ذلك الجريان
المتفق عليه هو باعتبار التطبيق في الوهم وذلك التطبيق في الوهم وذلك
التطبيق لا يقتضي اجتماع الاحاد والفرق بين الصورتين تحكم بحت كما ستعرفه
قوله لان التطبيق في الوهم في حكم العقل بمعونة الوهم بانطباق الاحاد على الاحاد
حكم مطابق للواقع لا يقتضي اجتماع الاحاد في الوجود بل ذلك الحكم مطابق للواقع
فيما كانت الاحاد متعاقبة ايضا ولذا قال بل العقل بمعونة اه فمراده من الحوادث
المترتبة هو المترتبة زمانا سواء كانت مترتبة ذاتا اولا كما قدمنا وفي قوله بمعونة
الوهم اشارة الى ان ليس مرادهم من التطبيق في الوهم ما يتبادر منه من ان الحاكم
بانطباق الاحاد على الاحاد هو الوهم بل مرادهم ان الحاكم به هو العقل لكن بمعونة
الوهم بناء على ان الوهم يشرع في تطبيق المبدأ على المبدأ اي في الحكم على احدهما
بكونه بازاء الاخر ثم يطبق الثاني على الثاني وهكذا الى ان يعجز عن الحكم على جزئيات
وبعد العجز يسلم تلك الجزئيات الغير المتناهية الى العقل ويحكم العقل بعد ذلك
بانه اذا ذهب النظام على هذا الاسلوب يلزم انطباق طرفي احاد الكبرى على واحد
من احاد الصغرى فالحاكم بهذه الخاصة هو العقل والحاكم بين المبدأين الجزئيين
هو الوهم في المشهور لكن التحقيق ان الحاكم في الكل هو العقل وان كان حكمه في البعض
بواسطة الوهم ولذا نسب التوهم الى العقل في قوله وتوهم انطباق مبدأه لكن
يشكل ثبوت التوهم فيما لم يكن الاحاد المستحضرة عند العقل اجزاء صور محسوسة
حاضرة وجزئيات بل كانت صور مجردات ومعقولات صرفة لا تكون مرادة

اعانة الوهم

اعانة الوهم في بعض الصور كما اذا كانت الاحاد اجساما متعاقبة كافراد الانسان او اجسامات
متعاقبة كالدورات الفلكية المتعاقبة اذ لما لم يجتمع اجزاء دورة واحدة فلا وجود
سدورة الا في الذهن ويمكن ان يقال لا يمكن للعقل ان يحكم بكون بعض المجردات
او المعقولات بازاء البعض لاحترازه عن تصويرها الوهم بصور محسوسات لا يقال على هذا
يجيء على البرهان ان تصور المجردات ومعقولات بصور محسوسات محال يجوز ان يكون
محال اخر هو احد هاتين اللازمين في البرهان لانا نقول ما لزم احد هاتين المذكورتين
فيما كانت الاحاد محسوسات علمت قطعا ان منشأ في تحل هو ذات الاحاد لا غير
وبهذا البيان ينفتح البرهان في جميع مجاريه كما لا يخفى واعلم ان حاصل البرهان
لتطبيق انه لو وجد جملة غير متناهية لوجد في ضمنها جملة اخرى غير متناهية ايضا
واللازم محال فكذا الملزوم اما الملازمة فلان وجود محال يستلزم وجود الجزء واما استحالة
اللازم فلانه لو وجد جملتان غير متناهيتين فعند تطبيق الاحاد على الاحاد
اما ان يكون بازاء كل واحد من احاد الجملة الكبرى واحد من احاد الجملة الصغرى فيلزم
مساواة الجزء للكل ولا يوجد فيلزم تناهي الجملة الصغرى بل تناهي الكبرى لزائدة
عليها بقدر متناه مع فرض لا تناهيها والخلف فكذا وجودها واورد عليه
تقريب دليل الثاني بان احد المحالين المذكورين لم يلزم من فرض وجود الجملتين
فقط بل من فرض وجودهما مع فرض انطباق احاد على الاحاد ويجوز ان يكون
ذلك الفرض فرض محال يستلزم محالا اخر فلا يتعين ان منشأ احد هاتين اللازمين
هنا وجود الجملتين المذكورتين جوز ان يكون المنشأ ذلك الانطباق المفروض
فاحتاج جوابه اتمام البرهان ههنا لاثبات ان الانطباق المذكور ممكن بحسب
نفس الامر لا ممتنع ليتعين ان منشأ هو فرض وجود الجملتين المذكورتين فراد
الشارح من قوله ههنا بل العقل بمعونة الوهم اذا اخذ جملة اه بيان هذا الامكان كما
يدل عليه قوله بناء على امتناع التطبيق فيما فرعه على هذا الكلام ولقائل ان يقول
ان كانت الصغرى جزءا من الكبرى حين التطبيق كما هو ظاهر من لزوم مساواة
الجزء للكل في الحكم بانطباق المبدأين خلاف الواقع ضرورة ان مبدأ الجزء
لا يكون بازاء مبدأ الكل وكذا ما فرض جزءا ثانيا من الصغرى ثالثا في الواقع
اذ ليس هناك الا سلسلة واحدة في الواقع هي الكبرى وهكذا الكلام في الجزء
الثالث فما فوقه الى غير النهاية فلا يمكن التطبيق اي الحكم بانطباق لانه
حكم الوهم ولانه حكم العقل وان لم يكن جزءا منها حين التطبيق فان فرض الكبرى
لم يبق من احاد الكبرى الا زائدة على الصغرى فيلزم تطبيق احاد المعدومة للكبرى

وقد ان تصور المجردات او المعقولات بصور محسوسات محال يجوز ان يكون المنشأ لمحال اخر

في آحاد موجودة تصفري وتلك الآحاد المعدومة وهمية محضة لا تنصف بالحصة
التي هي من توابع الوجود الحقيقي فلا يمكن التطبيق في حكم العقل ولذا لم يجر البرهان
في الأعداد الموهومة الغير المتناهية المحضة المراتب فإنها إنما يجري في سلسلة متميزة
الآحاد في نفس الأمر ليصح الحكم بانطباق الآحاد على آحاد والأعداد المتميزة العارضة
للموجودات المتناهية متناهية عندنا وإن لم نقدر عليها بل كانت الصغرى جملة
بينة للكبرى وكان مساوية لجزء للكل بوسط أن الجزء مساو للصغرى أولوية
يخرج فحص من تطبيق الوهم والعقل ممكن لكن في هذا لا يدل البرهان على استحالة
جملة وحدة بل على استحالة جملتين فصاعدا فلا يتم المطلوب ههنا وهو إبطال
سلسلة واحدة من حوادث غير متناهية والجواب أما كان بعض آحاد السلسلة
منفصلا عن بعض الآخر في ضمن السلسلة الكبرى سلسلة صغرى موجودة بوجود
مغاير لوجود الكبرى حتى لو انعدم الكبرى بانعدام الجزء الزائد لما خرج ذلك وجود
الصغرى أصلا فحين آحاد الصغرى كان جزءا من المجموعين المتغايرين وجود
فحصل منهما اثنين إن في نفس الأمر في حد ذاته قلت ونقول إنما يكون الحكم
بانطباق آحاد مبدأين على الآخر خلاف الواقع لو لم يكن الجزء الثاني من الكبرى
مبدأ الصغرى موجودة بوجود آخر في الواقع وذلك مم بل هو مبدأ الأمر
موجود في الواقع لأنه بمجرد التوهم وهكذا الحال في الجزء الثاني والثالث وغيرها
إلى غير النهاية نعم يوهمان بعض أجزاء السلسلة متصلا بالبعض الآخر لتوجه
ذلك بأن الأجزاء المتصل الواحد فرضية محضة لا وجود لها في الواقع غير مو
وجود الكل كما حقق الشارح في بعض كتبه ولذا احتج جماعة إثبات تناهي الأبعاد
ببرهان التطبيق بأن فرض خطين متوازيين أحدهما أقصر من الآخر بقدر
ذراع مثلا هذا هو المستفاد من كلامهم ونحن نقول نختار الثالث لنقض
البرهان على استحالة سلسلة واحدة بأن يقال لو وجد سلسلة واحدة غير متناهية
لم يمكن أن توجد معها سلسلة أخرى مساوية لها في المقدار والحقيقة المنوطة
بها كان لا يتم والتلازم محال أما الملازمة فلأنه لما وجد تلك الحقيقة النوعية في
ضمن فرد هو جزء الموجود مع الكل بوجود مغاير لوجوده لم يكن ذات
فرد آخر في السلسلة الصغرى أبية عن الوجود المستقل مع الكل الذي هو
سلسلة الكبرى فيتحد وجود الصغرى مع الكبرى ممكن بالذات وإن امتنعت لأمر خارج
وأما استحالة التالي فلأنه لو وجد سلسلتان متناهيتان كذلك فعند التطبيق الممكن بالنسبة
يزيد أحد المتساويين بالذات والامتناع بالذات يمتنع وجوده بالذات فيستحيل المعاند لأن الممكن محال

وفي امكان

وفي امكان التطبيق طلام آخر يجيء بعد قوله وتوهم انطباق مبدأ إلى ليس هذا التوهم
منحصرا في توهم الانطباق بحركة أحدهما حركة أينية دون الأخرى لوجوه لأول
ما أشرنا من أن آحاد الجملة ربما يكون مجردات أو معقولات صرفة غير قابلة
للحركة أصلا فيجوز أن ينشأ المحال من فرض حركتها المستحيلة ثم يمكن ذلك
فيما كانت الآحاد قابلة للحركة الأينية بالذات كالأجسام المترتبة وضعا و
بالتبع كالأعراض الحالة في تلك الأجسام وفيما كان هناك خطان غير متناهيين
كما في إثبات تناهي الأبعاد بتحريك الخط الصغير إلى أن ينطبق المبدأ مع
سوق البرهان الثاني أن الآحاد قد تكون عوارض متعاقبة غير متناهية
لجسم واحد كدورات الفلك الواحد أو لأجسام متناهية كدورات الأفلاك
التسعة مع أن الأفلاك غير قابلة للحركة الأينية عند الحكماء الثالث أن ذلك
إنما يصح فيما كانت السلسلتان الغالبتان للحركة الأينية متباينتين بالذات
كما ذكرنا لك فيما كانت أحدهما جزءا للأخرى كما ذكروا إذ على تقدير حركة آحاد
جزء يلزم حركة آحاد الكل بالضرورة غير مبدأ المفروض وبالعكس بل مرادهم
من توهم انطباق المبدأ على المبدأ بمجرد فرض أن يكون أحدهما بإزاء الآخر من
غير فرض حركة أصلا فيما لم يكن بعض الآحاد متصلا بالبعض الآخر إذ هذا
القدر مما يكفيهم الأمر الأول لو فرضنا سلسلة مركبة من عشرة آحاد وفرضنا
الأول المبدأ بإزاء الثاني باعتبار كونه مبدأ للسلسلة المركبة من العشرة الموجودة
في ضمنها بوجود حقيقي وفرضنا الثاني باعتبار كونه جزءا ثانيا للسلسلة الأولى بإزاء
الثالث باعتبار كونه جزءا ثانيا للسلسلة الثانية وهكذا إلى أن يجعل التاسع
بإزاء العاشر بالاعتبارين الثابتين لهما في نفس الأمر ثم قصدنا العشر لنجعله بإزاء
واحد من آحاد السلسلة الصغرى لم نجد هناك واحدا يتصف بكونه جزءا عشرا
للسلسلة الصغرى في الواقع فنحكم بأن ليس بإزاء كل واحد من آحاد الكبرى واحد من
الثانية في الواقع فيلزم انتهاء الصغرى في جانب العشر بل انتهاء الكبرى أيضا
في هذا الجانب إذ لما كانت جميع آحاد الصغرى مشتركة بين سلسلتين فإذا انتهت لا
عليها آحاد الكبرى إلا بقدر زيادتها في جانب المبدأ وتلك متناهية والزائد على الناتج
بقدر متناه متناه بالضرورة وبالجملة يلزم تناهي السلسلتين معا ولو فرض أن للسلسلة
الصغرى جزءا عاشرا بإزاء عاشر السلسلة الكبرى يلزم أن يكون آحاد السلسلة الصغرى أيضا
عشرة مساوية لآحاد الأولى فيلزم مساواة الجزء للكل لو لم ينطبق سائر آحاد الأولى أو
لا يتصف كل من آحاد الباقية للأولى بالانطباق على واحد من الآحاد الباقية للثانية

بان يكون بازائه في الواقع لما عرفت ان المراد ببيان امكان التطبيق لينتفع فيه ما اوردوا
على البرهان كما قدمت في مراد ينطبق سائر افراد الاولى على سائر افراد الثاني ان وجد
بازاء من الاولى واحد من الثانية فاندفع عنه ان يقال ما ذكره مخصوص بلزوم
اتحاد ما يصح ان الواجب ذكره ما يعم التساوي والتناهي ولو قال ينطبق سائر افراد
الثانية على سائر افراد الاولى لم يتوجه ذلك اصلا واندفع ايضا ان يقال لا حاجة
ههنا الى الحكم بالانطباق لان انطباق الاحاد على الاحاد كان مقدما للمنفصلة
التي هي تالية منفصلة لازمة بان لو وجد جملتان غير متناهيتين وفرض
انطباق احد المبدئين على الاخر فاما ان ينطبق كل من احاد الاولى على واحد
من الثانية او لا ينطبق ومقدما للمتصلة القائلة بانه لما كان الكل منطبقا
يلزم اتحاد وان وبين ان اطراف الشرطية المتصلة والمنفصلة لا حكم فيها
بالفعل تحقيقا بل فرضا قوله فان كان تجويزهم النسبة الخ من الدليل ههنا
برهان التطبيق لكن ما ذكره ههنا جار في برهان التضايف ايضا فالوجه
انه في كلامه ايجاز بليغ واراد جنس الدليل الخ بل اسائر البراهين ولذا
غير عنوان البرهان لا عنوان الدليل وقوله بناء على امتناع التطبيق مبني على
ان امتناع التطبيق مستلزم لعدم جريان برهان التطبيق وعدم جريانه مستلزم
لعدم جريان سائر البراهين بناء على ان برهان التطبيق يجري في كل ما يجري فيه
سائر البراهين بدون العكس ولذا كان عمدة من بينها في كلامه اشارة الى
كونه عمدة حتى صرح كلامه ان تجويزهم ذلك النسبة اما لعدم جريان البراهين
واما لتخلف حكم المدعى ههنا والخلط اما الاول فقد ظهر فساده
مما ذكرنا من جريان برهاني التضايف والتطبيق اما التضايف فقد عرفت تحقيقه
واما برهان التطبيق فلان جميع المقدمات الماخوذة فيه قطعية فلو توجه المنع
فيه فانما يتوجه على تقريب بناء على تجويز امتناع التطبيق وقد عرفت انه ممكن
قطعا وبعد ذلك لا شبهة في جريانه ايضا ولذا قال فيما بعد فيرد عليه ان مقتضى
الدليل الخ واما الثاني فمما يأتي بقوله فيرد عليه الخ ومن غفل عما ذكرنا جعل ايراد
برهاني التضايف والتطبيق دليلهم جوابا انزيف بانه جار فيهما فاذا لم تكن متناهية يلزم
تخلف حكم المدعى فيلزم عدم صحة البرهان الصحيح عندكم وليت شعري ما
الفرق بينه وبين ايراد برهان التطبيق على دليلهم بتحقق ان هذا الايراد من جوابان
حقيقة بانهما جريان في الامور المتناهية فقط فيلزم تناهيها لتثبت بها مدعى المص
في تناهيها فقد ظهر ان هذا التفريع غريب على تجويز جريان برهان التطبيق بناء على امتناع جريان

البرهانين

البرهانين قوله فقد عرفت فساده الخ قولنا ومن البين ان هذا البرهان الخ ومن
قولنا وكذا برهان التطبيق تجري الخ بين ان امكان التطبيق وما يقال لجريانه توهم تطبيق
غير خاص في جريان برهان التطبيق لجواز ان يكون انطباق الاحاد على الاحاد محالا
مستلزما لاحد محالين وان يكون توهم من قبيل توهم انب به الاغوال فقد
عرفت اندفاعه بما قدمنا من امكان ان يكون كل من احاد الجملتين المتغايرتين
وجود بازاء واحد من احاد الاخرى سواء كانت الاحاد مجتمعة او متعاقبة كيف ولو
كان محالا مستلزما لاحد المحالين لاستلزامه تطبيق احاد الحد المبرهن على
احاد الصغرى في جملتين متناهيتين ايضا اذ لا فرق بين التطبيقين فقضوا واما
ما اورده عليه ما حاصله ان صحة تطبيق الذي هو الحكم الاجمالي بان كل واحد
من مجموع احاد احديهما منطبق على واحد من احاد الاخرى تتوقف على امرين
احديهما امتياز الاحاد في نفسها ووجودها مما زائد منها عن الاخر وثانيهما
اتصاف تلك الاحاد في الواقع بالاولية والثانوية والثانية والتقدم والتأخر
والمطابقة والمقابلة وغير ذلك من النسب والاضافات التي يتوقف عليها صحة
ذلك الحكم الاجمالي وكلا الامرين موجودان في الاحاد المجتمعة لانها متعاقبة لانها
باعتبار وجودها الخارجي يتحقق امتياز احاد في نفسها لكن باعتبار هذا
الوجود لا يتحقق اتصافها بتلك الاضافات لان الاتصاف بها يقتضي اجتماع
موصوف شيء لوجود في ظرف الاتصاف وايضا النسب والاضافات في تحقيق
من الامور الاعتبارية التي لا تعرض لمعروضاتها الا في الذهن وباعتبار وجودها
في الذهن لا يتحقق امتياز الاحاد في نفسها لان وجود الذهني الاجمالي انما في
هذا الوجود موجودة في الذهن بصورة وحدانية لا امتياز شيء منها عن الاخر
فيها ولان الوجود الذهني التفصيلي بان يوجد كل منها بصورة مغايرة لصورة ما عداه
لا يمتنع ان يلاحظ الذهن امورا غير متناهية تفصيلا دفعة او في زمان متناه
واذا لم يكن لها امتياز في نفسها فكيف يتصف في الواقع بتلك الاضافات فكذلك
الحكم الاجمالي مطابق للواقع في المجتمعة لان المتعاقبة لا باعتبار وجودها الخارجي فهو
وهو ظ ولا تدري ما عرفت ولا باعتبار وجودها في الذهن اجمالا وتفصيلا
كما ذكره بعض المحققين في حاشية حكمة العين فقطع البطلان لانه منقوض اما
اجمالا فلانه لو صح لم يصدق الحكم بالتعاقب وبتقدم البعض على البعض على الحوادث
المتعاقبة ولا على اجزاء الزمان ولم يصدق موجبة كلية ذهنية لحمولها اضافة بين
افراد موضوعها والخلط لا يخفى بل لو صح لم يصدق ذلك الحكم الاجمالي في المجتمعة ايضا

اذ لما كان تلك الاضافات من الامور الاعتبارية في التحقيق كما ذكره فلا يتصف بها
الجنسية باعتبار وجودها الخارجي بل باعتبار وجودها الذهني لكن وجودها
في الذهن تفصيلا غير ممكن واجمالا غير مفيد لاشتبارها في نفسها باعتبار توقف
الذي يتوقف عليه ثبوت المحمول الاعتباري نعم لو بني ذلك الايراد على ما زعمه بعض الحكماء
من ان جميع النسب والاضافات موجودات في الخارج لا تعرض معروضاتها في الذهن
بل في الخارج لكان له وجه لكن ذلك الزعم بطلانه التحقيق وبعد البناء على التحقيق
لا وجه لذلك الايراد قطعا واما تفصيلا فلانا لا نسلم ان المتضايفين باعتبار
وجودهما في الذهن اجمالا لا يتصف بتلك الاضافات الواقعة وانما لا يتصف لو لم
يكن ذلك الوجود الذهني الاجمالي منتزعا من موجودات متمايزة في نفسها في
الواقع وليس كذلك لانه منتزع من تلك الامور المتضايفة المتمايزة الموجودة في اوقاتها
ومن البين ان تميز كل وجود بحد وقته لا يتوقف على وجود غيره معه وتحقيق هذا
المقام هو انه لما كانت المقابلة والمضايفة والمساوية والمشابهة وغيرها من الاضافات
المتفرعة على وجود معروضاتها واشتبارها في نفسها فانا قلنا مبدأ الجهة يكون
بازاء مبدأ الصغرى وبالعكس يصدق هناك موجودان شخصيان ذهنيان حقيقيان
لا فرضيان يكون وجود موضوعهما في الذهن منتزعا من الموجود في نفسه في الخارج
ومن البين ان هاتين الذهنيتين صدقتا معا في تحقيق الجهة ما دام
الاحاد موجودة وفي المتضايفة حين وجود امر خارجي كما عرفته في السابقة
والمسبوقية وهكذا يصدق في حق كل واحد من متقابلين كالمتساويين والمتشابهين
وغيرهما شخصان ذهنيان كذلك لو حكم بهما حاكم لكن ما لم يكن للذهن
الحكم بتلك الشخصية الغير المتناهية اختصاصه في صورة الاجتماع والتعاقب
في حكم الحاكم الذهني الحقيقي المنطبق المشتمل على احكام جميع تلك الشخصيات
كما قالوا في القضية الحيية المنطبقة على احكام جزئية غير متناهية ومن تبين
ان صدق ذلك الحكم الكلي عبارة عن صدق كل واحدة من الشخصية المندرجة
فيه فلا شبهة في امكان ان يتصف كل من مبدئين في الواقع المحقق بالانطباق
في ماخذ ولا في انطباق سائر الاحاد على سائر احاد سواء كانت مجتمعة او متعاقبة
وهذا هو معنى امكان التطبيق اي الحكم بالانطباق على ذهنيين حقيقيين مطابقين
لواقع مطلق ولو فرضيا وعلى هذا التحقيق يندفع جريان برهان التضايف
في متعاقبة ايضا فظهر ان برهان التطبيق والتضايف جاريان في متعاقبة ايضا والفرق
بينهما غير مجد فتدبر لا ريب فيه لما حكم به الامام فخر الدين الرازي بعد تأمله

اربعين سنة

اربعين سنة كما اشار اليه في بعض كتبه قوله وان كان ذلك التجويز منهم لاجل التشاكل
اي لتخلف حكم المدعى في المتعاقبة لا بعدم الجريان واعلم ان الشريف المحقق وغيره
من المحققين اجابوا بان ذلك التجويز منهم لعدم الجريان لكن الشارح هنا وفي حاشية
التجريد حكم بان تجويزهم يحتمل الامرين مع ان فيما ذهب اليه سد الجميع بالك
الاوهام قوله فيرد عليه ان مقتضى الدليل لا يقال ذلك لانا انا لما جاز ان يكون الممكن
باعتبار الوجود الذاتي ممكنا وباعتبار الوجود الزماني مستلزما للمحال فلم لا يجوز
ان يكون سلسلة الحوادث باعتبار الوجود المتعاقبة في ممكنا وباعتبار الوجود الاجتماعي
محالا مستلزما لاحد المحالات المذكورة في البرهانين لانا نقول انما يتوجه ذلك لو كان
استلزامها تلك المحالات باعتبار وجودها الاجتماعي وليس كذلك بل هي مستلزم
لها باعتبار وجودها متعاقبة وكذا كل من هذه المحالات محال باعتبار طلا الوجودين
فلا شبهة في ان مقتضى البرهان عدم وجودها لا بجهة الاجزاء ولا متعاقبة الاجزاء
ان الحاكم ههنا في وجود الكل الذي هو مجموع الاجزاء وقول والوجود اعم من ان
يكون وجوديا في الاجزاء اه جواب سؤال مقدر بان يقال لعلهم لا يثبتون للكل متعاقبة
الاجزاء وجودا في الخارج فدفعه بان ليس لهم ان يمنعوا وجوده لان الوجود عندنا
وعندهم اعم من ان يكون في سبيل اجتماع الاجزاء كما في وجود البيت المبني تدريجا او في
سبيل تعاقب الاجزاء كما في وجود عشر ضربات متعاقبة اذ لا ينكر وجود مجموع الضربات
العشرة في الخارج احد من عقلاء والا لم يستحق العقاب الا ضربة واحدة وهو
باطل عرفا وشرعا ولا يتوجه على ذلك انهم حكموا بعدم الحركة بمعنى القطع في الخارج مع
وجود جميع اجزائها في الخارج متعاقبة لما اشرنا فيما سبق مما ذكره الشارح في حاشية
التجريد من قدماء الشفاء من الفرق بين الامور الموجودة في الماضي وبين الحركة بمعنى
القطع فتدبر فتبصر في ان الوجود في الاجزاء اعم من ان يكون على سبيل اجتماع
الاجزاء او على سبيل تعاقب الاجزاء المنفصل بعضها عن البعض قوله اي بان الوجود عند
الفلاسفة اه اي في تحقيقه لما سبق من ان الوجود الخارجي عندهم اعم من الاجتماعي
والتعاقبي بان للوجود الخارجي بعد الاقسام الثلثة قسما رابعا هو الوجود في الدهر
ودفعا لما يرد على الاول بان تقدمه صادق لعلية موجودة في الخارج وليس
شيء منها انية ولا زمانية فاجاب بانها موجودة في الدهر وليس المراد من هذا القول
جوابا اخر بان الموجودات المتعاقبة الفانية والمستقبلة منها مجتمعة في الوجود في الدهر
اذ الماضي والحال والمستقبل بالنسبة الى الوجود في الدهر وانما هي بالنسبة الى الوجود
في الزمان وان اليه الشارح في رسالة اثبات الواجب حيث قال وقد قيل ضبطها الوجود

عند هم اعم من ان يكون في سبيل اجتماع الاجزاء او في سبيل تعاقب الاجزاء

خارجي ثم نقل الجواب بالوجود الاتفاقي كما توهمه هيهنا لان وجود تلك الامور المتفاقية
مجتمعة في الدهر ان كان عبارة عن الوجود العلمي فيجيء البحث عنه وان كان عبارة
عن الوجود الخارجي فهو يستلزم وجوب انتهاء الحوادث المتعاقبة التي هي مقدورات
الله تعالى جنب الابد بخمسين بعد هذه نتيجة انتهائها فيكون جوابا من وجه اخر و
ليس ما نقله الشارح في الرسالة من ضبطها الوجود الخارجي غير الجواب بالوجود
الاتفاقي لان الفرق بذلك الضبط هو نصه في المواقف وقد صرح الشريف هناك
بانه عبارة عن الوجود الاتفاقي ويدل على ما ذكرنا ان قوله فالوجود في الزمان
على سبيل التعاقب بعد هذا القول من تتمة الجواب بالوجود الاتفاقي فقط بقي
ان الشارح الاشارات صرحا بان نسبة المتغير الى المتغير زمان ونسبة المتغير
الى الثابت دهر ونسبة الثابت الى الثابت سرمد عندهم فعلى هذا يكون ابطال دعوى
ان الثابت موجود في سرمد عندهم لا في الدهر بل موجود في الدهر
هو الزمان المتغير ولذا قالوا الدهر وعاء الزمان ولعله وجه اطلاق الدهر على
ما يعم السرمد عندهم بان يكون الدهر عبارة عن النسبة الى الثابت سواء كان
المنسوب ثابتا او متغيرا قوله ثم لا يخفى انه اذا سلم جريان ادلة لا يخفى ان برهان
تطبيق كما قررنا فيما سبق فلا يتوقف جريانه في الامور المتعاقبة على صدق جميع
مقدماته الماخوذة فيه وعلى ثبوت تقريره بيان امكان التطبيق كما ذكرنا فعدم
جريانه فيها لا يكون بامتناع التطبيق يكون بعدم صدق بعض المقدمات
الماخوذة فيه نعم اشار بالترديد السابق بين الاحتمالين الى ان الجريان في
احتمال كون مجموعين منهم لعدم الجريان او لتخلف الملازمات المقدمات الماخوذة
من لزوم التناهي وبطلانهما مطلقة لا يقبل المنع اصلا بالنظر الى
ان الامور متعاقبة وان رجعت الى ان هذين المحذورين اعني التناهي و
التسلسل يجريان فيها لزوما واستحالة باعتبار تعاقب الاحاد بين جريان المحذورين لزوما واستحالة تارة
باعتبار تعاقب الجهات وتارة باعتبار عروض الاعداد فالبرهان تام قبل
هذا كلام قطعي فلذا قال فيما سبق فيرد عليه ان مقتضى الدليل وهذا الكلام
مالدليل الثاني للمدعي المبين بدليل قبله فانه لمجرد التعاضد لا لافادة العلم
الجديد لانه تحصيل الحاصل كما ذكره الشارح في المواقف مرادا ان هذين المحذورين
يجريان في صورة تعاقب لزوما واستحالة اما لزوم التناهي على الثاني واستحالته
فظاهران ولا لزوم التسلسل جزاء واستحالته في الامور المتعاقبة فلانه يستلزم تساوي العدد

العارض

عارض لجزء العدد لعارض للكل واما استحالته فلما ذكره ولاجل ذلك رتب ما ذكره
لم يقل وهذان المحذوران محالان في صورة تعاقب ومما يدل على ما ذكرنا هيهنا
ان موضوع المقدمة البديهية القائلة بان الكل اعظم من الجزء اعم من ان يكون جوهرا
او عرضا غير الكم او الكم قوله فثبت من تحمل الوجود الاول ما اشرنا من التحقيق في
امكان التطبيق للاجمالي في المتعاقبة ايضا الثاني التنبيه على الفرق بين جريان المحذورين
باعتبار ذات الامور المتعاقبة وبين جريانهما باعتبار العدد العارض لها وان
كان المادة عارضة للعددين اولا وللعددين ثانيا اذ العدد هناك ملحوظ
تبعا لمعنى الحرفي وهيهنا ملحوظ اصالة كما ان التفات الذهن الى المعنى الحرفي الثالث
ان ما ذكره هيهنا كما سيأتي موقوف على كون العدد العارض للجزء اجزاء من العدد
العارض للكل وسيجيء البحث عنه والجواب عن الرابع السؤال والجواب ان السؤال
فان العدد من العوارض الموجودة عند الحكماء فلا يعرض المعدود الا في الخارج
واذا لم يجتمع الاحاد في الوجود الخارجي فكيف يعرضها العدد واما الجواب فان العدد
من الامور الاعتبارية في التحقيق فيعرض المتعاقبة ايضا في الذهن عند كثرة
ضربات ومثاله دورات والعروض الذهني يكفيه وجود المعروض في الذهن كعروض
الاضافات والنسب الخامس السؤال والجواب ايضا اما السؤال فبان يقال صرح
ابن سينا بان العدد انما يعرض الماديات دون المجردات فلا يتم برهانه في بطلان
سلسلة المجردات المتعاقبة بهذا الاعتبار وان تم فيه باعتبار ذاتها للقطع بان
الجزء لا يكون مساويا للكل وان لم يعرضهما العدد في الواقع بين المجرد التوهم
واما الجواب فان المختص بالماديات هو موضوع علم الحساب الذي يبحث فيه
عن الجمع والتفريق وغيرهما مما يعرض نفس الماديات او صورها الجسمانية لا مطلق
العدد فانه بط ويشهد ببطلان العقول العشرة بل ان الاختصاص غير صحيح
في التحقيق السادس ما اشرنا في ان قوله فان العدد الذي اه ليس مسوقا لمجرد
استحالة التساوي بل مسوق لبيان لزوم تساوي جزء العدد العارض للكل ايضا
ولذا قال بمعنى انه يستحيل اه وان جريان التناهي لزوما واستحالة ظ السابع
ان قوله بل الكم مضعف اثر الاثبات تناهي الابعاد باجراء برهان التطبيق
كما اشرنا ولذا حكم في اخر بحث الحدوث بتناهي الامتداد الحاني فقط من غير
ايراد دليل هناك قوله واعلم ان الفلاسفة اه لعله معطوف على الامر بتأمل اي اذا عرفت
ما ذكرنا فتأمل واعلم ان اوضح المحذورين اي افهم ما ذكرنا واعلم ان الفلاسفة اه
والاوجه انه تمهيد معترضة تمهيدية لابطال الشرط الثاني الذي هو تلازم الشرط الاول

وليس ابطاله بما يتعلق بما نحن فيه من الايراد على دليلهم واثبات حدوث العالم
وان تضمن تحقيق حال برهان التطبيق اجمالا بان بلا اشتراط شيء منهما ولذا
غير العنوان قوله الا ان نظام فيها مضبوطا في نفسها لا بحسب وجودها في الخارج
لعدم ترتب الاحاد في نفسها وضعا او طبعا ولا بحسب وجودها في الذهن اجمالا
او تفصيلا لما عرفت انه في الوجود الذهني الاجمالي موجود بصورة وحدانية
لا تمييز للاحاد فيها والوجود الذهني التفصيلي غير ممكن فلا يتصف بعضها
بالاولية وبعضها بالثانية والثالثية وغيرها من الاضافات والنسب لا بحسب
الخارج ولا بحسب الذهن وان لم تتصف الاحاد بتلك الاضافات في الواقع
فكيف يصح حكم العقل بان بعد تطبيق الواحد على الواحد ينطبق الاحاد
على الاحاد على النظر في الواقع كما ذكره وفي اتصافها وعلى هذا الشرط اعتبروا
او قد سبق ان ترقى الى ابطاله بجريان برهان التطبيق بعد تسليم كونها مترتبة
في حدوثها زمانا وفصدر العبارة بل بجريان برهان التضايف كما اشرنا
وبتغيير الى ابطاله بجريان برهان تطبيق ما هو مطبق لا مور مجتمعة في الوجود
لا يقال يستفاد مما ذكره ههنا ان ليس بين نفوس الناطقة الغير المتناهية
ترتب ذاتي وحركة مرتبة بخلاف حيث قال وايضا نفس الابن متوقفة على
بدنه متوقف على نفس الاب اسوة لا بدنه ففيها ترتب بالطبع لانا نقول
ثابتة مستفيض من رب ثم اعتبر لهم على هذا الشرط عدم ترتبها زعمهم المرة
وسائر شريف لتحقق في حقيقة التجريد من ان نفس الاب سبب لتجردها
لانه تجردت بخصوصية موجودة لحصول مادة بدن الابن الذي لا يتخلف حدوث
نفس الابن فيترتب السلسلة من نفس الاب وهي تلك الحركات والبدن ونفس
الابن وقد عدم من تلك السلسلة بعض حادها اعني الحركات المخصوصة والبدن
فلا ينطبق احدهما الا بملاحظة تخصيصها كيف ولو وجدت منطبقة في نفس
الامر لكانت الاحاد المعدومة ايضا منطبقة في نفس الامر حال عدمها لتحقق
تلك الحركات والابدان المنعدمة في ضبطها وجود خارجي في زمنها فلا
يسري تطبيق بعضها لبعض حال عدمها في نوائبه مادة المتعددة وواسطة
ان حكم ههنا في المجتمعة فلا يجب ثبوت الاحاد المترتبة بعد ثبوت التوقف
بينها ولو بالواسطة والا لم يجر البرهان في المترتبة المجتمعة اصلا ضرورة بان حكم
من ادعى خلافه وليس بما ذكره قوله فثبت ان كيف التطبيق الاجمالي او بيان
تطبيق اجمالي اما ان يكون في المترتبة المجتمعة او يكون فيها وطالما فيها بجريانه

غير المترتبة

في غير المترتبة ايضا وطالما لم يكن فيها لم يجر في المترتبة المجتمعة ايضا بيانه ان اما ان يجري في
غير المترتبة اولا يجري في المترتبة المجتمعة والثاني باطل بالاتفاق فتعين الاول
فيبطل الاشتراط الثاني ايضا فهو معارضة لدعوى الاشتراط المدلل كما اشار
اليه بقوله فقد وجبها اشتراطه لا يقال وحيث تعارض الدليلان تساقطا
فمن اين الجزم ببطلان الاشتراط لانا نقول انما يتوجه ذلك فيما لم يستفد من
المعارضة منع دليل الخصم والمستفيد منه ههنا منع الملازمة اعني بان لو لم يكن
بين الاحاد ترتب ذاتي لم يكن ه واذا انهدم دليلهم بهذا المنع المستفاد بقي دليل
الشريف بلا معارض وقس عليه الثاني قوله اجمالا في جاريه غير المترتبة اي ذلك التطبيق
الاجمالي الحاصل في المترتبة هو بعينه جاري في غير المترتبة ايضا بان يلاحظ العقل
ادفيه اثر رقال اتصاف الاحاد في الواقع بالاولية والثانوية وغيرهما من المتقدم
والمتأخر وسائر الاضافات غير الاتصاف والوحدة مستغنى عنه في التطبيق
الاجمالي في المترتبة اذ يكفي مجرد فرض اثنين في الجملتين بعد ذلك ينطبق احدهما
على الاخر مع مجرد اتصاف كل من الاحاد الباقية بعنوان الواحد من جهة
معينة في الجملتين واتصاف ذلك الواحد بكونه بازاء واحد من جهة الاخرى
من غير احتياج الى سائر الاضافات والنسب بان يقال تاخذ واحدا من الجملة
اولا وتفرضه مبدأ الجملة الكبرى وتاخذ واحدا اخر ثانيا وتفرضه مبدأ الجملة
الثانية الصغرى وتجعل الاول بازاء الثاني ثم نقول اما ان يكون بازاء واحد
من الاحاد الباقية الجملة الكبرى واحد من الاحاد الباقية للجملة الصغرى فيلزم
تساوي الاثنين فيلزم التساوي ومن البين ان هذا التطبيق الاجمالي هو
بعينه جاري في غير المترتبة وفرق تحكم بط فقد عرفت ان ليس التطبيق الاجمالي
في هذه بان يلاحظ العقل اولا بل هو بتلك الملاحظة بعد فرض انطباق
المبدئين المفروضين كما صورنا ولذا لم يقل فيه بعد بل ربما كان الزيادة في
جانب الثاني اوفق له وساط الايرادات الا ان اورد الشرط بدون الثانية قبل
اعتبار تطبيق المبدئين يختل الضم الى الثاني ويمنع لزوم الثاني في جانب
اللاثاني مستندا بان الزيادة في جانب الثاني ولذا احتاجوا الى تطبيق
المبدئين لينتقل الزيادة المعينة الى جانب اللاثاني ويلزم الثاني فلا بد
ههنا ايضا ان يلاحظ الشرط المذكور بعد فرض مبدئين وانطباقهما
وان لم يكونا مبدئين في الواقع قبل الفرض وهذا هو تحقيق هذا المقام
ويشوق ان يثبت بها ملازمتهم الممنوعة تحكم اي حكم بلا دليل فيكون ممنوعا

او حكم بلا دليل مع قيام دليل او بداهة على خلافه فيكون بطلا وربما يجعلونه كناية عن البطلان
بهذا الاعتبار وهو المراد ههنا لان دعواهم بالفرق تتضمن منع جريانه في غير المرتبة
مستندا بالفرق فلا بد من ابطاله فيكون جوابا لسؤال مقدر من وجهين بل لهم
ان يدفعوا الاول انه اضراب عن المحذوف بقرينة الحكم بالتحكم اي ليس لهم ان يدفعوا
ما اوردنا عليهم من المنع والمعارضة بالفرق بين التطبيقين الاجماليين بل لهم ان
يدفعوا ذلك بعد تسليم جريان ذلك التطبيق في غير المرتبة بان يمنعوا جريان
برهان التطبيق باعتبار الشق الثاني ومنع لزوم التناقض بناء على جواز ان يكون
الزيادة في الاوساط لا في جانب اللات هي فيندفع المعارضة ان مجرد جريان
التطبيق الاجمالي في غير المرتبة لا يكفي في بطلان الاشتراط الثاني بل لا بد من جريان
برهان التطبيق في تناهيها ايضا واما اندفاع المنع المشار اليه في ضمن المعارضة
عن دليلهم بتحرير ان المراد من التطبيق الاجمالي هو التطبيق الاجمالي المظهر
لانتقال الزيادة الى جانب اللات هي وذلك التطبيق حاصل في المرتبة لانه غيرها
فخصص الفرق بين التطبيقين فلهم ان يدفعوا بالفرق فالوجه ان يترك الاضراب
ويقول الا ان يقال لهم ان يدفعوا ونقول وليس لهم ان يدفعوا بذلك ايضا
لانه ان يتوجه لو جعل كل واحد من الاحاد الباقية بجملة الكبرى بازاء واحد او متعدد
من الاحاد التي في الجملة الصغرى وليس كذلك بل كل واحد من الاولى انما
جعل بازاء واحد من الثانية ففي ذلك التقدير لا احتمال لان يكون واحد من اوساط
الاولى بازاء متعدد من اوساط الثانية بل لا بد ان ينتقل الزيادة المعينة الى جانب
اللات هي قطعا كما لا يخفى على ذوي البصائر وهذا حاكم المتوهمون بذلك غير جائز
لما يذكر بعد قوله وفي ههنا كلام يندفع به هذا الدفع اي هذا دليل اخر على بطلان
اشتراط ترتب الاحاد بان يقال لو وجد جملة غير متناهية مطلقا سواء كانت
مترتبة الاحاد او لا بل سواء كانت مجتمعة او متعاقبة لوجد هناك موجودات مترتبة
باجمعها هي مجموعات الموجودة التي بعضها جزء لبعض الاخر والجزء متقدم على الكل
طبعا فيجري فيها التطبيق الاجمالي بلا نزاع ويلزم تناهي الاحاد ويستفاد منه
ان منع دليلهم مستندا بانه لا يمكن للعقل تطبيق لو لم يكن هناك موجودات
مترتبة اخر غير الاحاد وليس كذلك وما اندفع هذا الدفع فبتقرير الدليل
لان ذلك الدفع كان منعا لجريان برهان التطبيق باعتبار ملاحظة التطبيق الاجمالي
بين الاحاد الغير المترتبة وهذا في اثبات لجريان برهان التطبيق باعتبار ملاحظة
بين مجموعات المترتبة اللازمة للتطبيق الاحاد قوله فاذا توهم تطبيق المجموعات المترتبة

يعني ان

يعني ان المجموعة الاولى هو مبدأ جميع المجموعات المندرجة فيه المجموع الثاني مبدأ
جميع المجموعات المندرجة فيه وثاني المجموع الاول الواقع والمجموع الثالث ثالث
المجموع الاول وثاني المجموع الثاني فاذا توهم انطباق مبدأ على المبدأ وثالث الاول على
الثاني والثاني على الثالث وعلى هذا الاسلوب حتى ينظير في مرتبة من مراتب الاعداد
فاما ان يوجد بازاء كل مجموع من المجموعات المندرجة في المجموع الاول واحد من المجموعات
المندرجة في المجموع الثاني فيلزم ان لا يخرج من المجموعات وهي مجموعات متناهية او لا يوجد
فيلزم انتهاء المجموعات المندرجة في المجموع الثاني بل في المجموع الاول مع فرض لانتهائه
اللازم للفرض عدم تناهي الاحاد مطلقا فظهر تناهي المجموعات الموجودة
فيضمن على حد قوله والمجموع المنتهي ادجواب سؤال مقدر اورده في الرد له حيث
قال فان قلت اللازم من التطبيق بين المجموعات تناهي المجموعات لانها بمنزلة
الاحاد المترتبة ولا يلزم منه تناهي احاد المجموع الاول لكيف وكل من تلك المجموعات
مشتملة على احاد غير متناهية قلت هب يلزم منه تناهي احاد المجموع الاول لضرورة
انه على فرض تناهي المجموعات ينتهي بعد اسقاط الاحاد المتناهية في المجموع لا يكون
مجموع اقل منه وذلك هو الاثنان انتهى وحاصل ما توجه هذا السائل انما يرد
لو لم يكن بعض تلك المجموعات مندرجا في البعض الاخر اندراج الجزء في الكل
لعشر جمل متباينة بالذات غير متناهية الاحاد وليس كذلك فتنتهي المجموعات
التي يندرج بعضها في بعض هو مجموع الذي لم يندرج فيه مجموع اخر وتلك المجموع
يمتنع ان يكون غير اثنين وانا انتهى سلسلة المجموعات الى اثنين كان عدتها متناهية
ولو كان التفاضل بين كل مجموعين متواليين بواحد كان نقص فصلات المجموعات
المتناهية احادا متناهية وهي التي اسقطها وان ضم الاثنان الذي هو في جملة
المجموع الاول لا تلك الاحاد المتناهية يكون المجموع متناهيا وهو بعينه عبارة
عن المجموع الاول مثاله ان المجموع المركب من عشرة احاد يتضمن نسبة مجموعات
متناقصة بواحد ويتضمن المجموع الثاني المركب من نسبة احاد ثمانية مجموعات
منها فاذا جعل مبدأ نسبة مجموعات بازاء مبدأ ثمانية مجموعات والثاني من الاول
بازاء الثاني من الثانية وهكذا الى ان يجعل المجموع الثاني من الاول بازاء المجموع الثاني
من الثانية فقد انتهى مجموعات الثانية وكان هناك ثمانية احاد هي تلك فصلات
المجموعات فاذا اسقطت عن المجموع الاول المركب من العشرة انتهى المجموع الاول
الى الاثنين الذي هو المجموع تاسع من المجموعات المندرجة فيه فان ضم الاثنان
الى الاحاد الثمانية المتناهية كان مجموع احاد الاول عشرة متناهية وان شئت

قلت اه هذا ليس اخراجا على ان الامور الغير المتناهية مطلقا تستلزم ترتب المجموعات
موجودة في ضمنها بدل قوله لان المجموع متوقف على المجموع بلا واحد لا مراده
وان شئت في بيان ذلك الاستلزام قلت لو وجد الامور الغير المتناهية مطلقا
فلا بد من تحقق الواحد والاثنين والثلث وغيرها من مراتب الغير المتناهية
فيلزم ان يوجد هناك غير تلك الاحاد مجموعات مترتبة هي مراتب الاعداد
الغير المتناهية الخ بعض تلك المراتب جزء من البعض الاخر وعروضات
تلك المراتب ويجري برهان التطبيق في تلك المجموعات المترتبة بانطباق
سلسلة المبتدأ من الواحد على سلسلة المبتدأة من الاثنين ويلزم انتهاؤهما
في مرتبة واحدة من مراتب الاعداد الخ على مرتبة منها متناهية الاحاد فمجموع
الاحاد المتناهية للمراتب المتناهية متناهية فيلزم ان هي الاعداد العارضة و
ان هي ما احاد المعروضة لها اما جريان البرهان في سلسلة المعروضات المترتبة فظ
واما جريانه في سلسلة الاعداد العارضة فلانه انما لا يجري في سلسلة الاعداد الخ لان
تميزها في نفس الامر وهي الاعداد الخ لم تعرض للموجودات وان عرضت للموجود
كان لها تميز في الواقع فيجري البرهان فيلزم اما مساواة جزء احد لكل واحد من
مراتبه على تقدير لا تناهيه والكل كما شاء الله فيسبق وحاصل مراده انه لو
وجد امور غير متناهية يلزم ان يوجد هناك مجموعات مترتبة من وجهين احدهما
سلسلة الاحاد العارضة والاخر سلسلة المعروضات المعروضة للسلسلة
الاولى ويجري برهان التطبيق في هاتين السلسلتين ويلزم منه ان يكون
الامر كذلك في الاول لان المجموع بلا واحد يعرض عدد غير متناه ومع
الواحد يعرض عدد اخر غير متناه ايضا والعدد الاول جزء من العدد الثاني
فيلزم ان يوجد هناك اعداد غير متناهية بعضها جزء من البعض الاخر
وكل منها غير متناهية هي مراتب لما لزم ان يوجد مجموعات مترتبة هي معروضات
تلك الاعداد المترتبة ولا يتوهم ان العدد الغير المتناهي لا يزيد عليه
وجه اذ عدم الزيادة انما لا يزيد عليه في جانب اللاتناهي لا في جانب التناهي
كما ههنا والفرق بين ما ذكر ههنا وبين ما ذكر فيما سبق ان الشبهة
ههنا في جانب المعروضات ان العدد الاول الذي هو الواحد متعين ليس فيه عدد
اخر وفيما سبق في جانب العدد ان المتعين هو المعروض الاخير هو المجموع
الاخير وفيه يوجد اول الاجزاء ههنا وحاصله مبني على الغفول عن سياق
كلام الشارح وسياقه منها ما قيل ظاهر ان المراد من تحقق الواحد والاثنين

وغيرهما

وغيرهما تحققهما في اصل الامور الغير المتناهية لا تحققهما في المجموعات المذكورة فلا حاجة
الى اثبات تلك المجموعات واجراء التطبيق فيها بل يمكن التطبيق في نفس تلك الامور
الغير المتناهية بناء على اثبات الترتب بينها باعتبار عروض العدد وان لم يكن
بينها ترتب مع قطع النظر عن عروض العدد لها وحاصله انه بعد تحقق الواحد
والاثنين وغيرهما ولا شك ان الثاني منها مترتب على الواحد والثالث على الثاني
وهكذا فينطبق سلسلة المبتدأة من الواحد على اه وليت شعري ما معنى ترتب الثاني على
الواحد والثالث على الثاني من الاحاد الغير المترتبة بوجه وان المراد على الواحد هو الاثنين
وعلى الاثنين هو الثلثة كما صرح عبارة الشارح نعم تلك الاعداد ان اعتبر عروضها
للاحاد لا للمجموعات لكن يعد عروضها للاحاد حصل هناك مجموعات مترتبة كمراتب
الاعداد ومنها ما قيل هذا طريق اخر في اثبات الترتب وحاصله وان لم يكن بين
الاحاد ترتب بحسب ذواتها لكنه قد يعرضها عوارض مترتبة تصير الاجزاء ايضا مترتبة
بالتبع مثل الواحد والاثنين والثلثة ولا يخفى ان ما سيجيء منه في قوله ثم عدم تركب
العدد من الاعداد الخ تحته اه صريح في انه جعل معروض العدد الفوقاني مترتب على معروض
العدد التحتاني بالذات لا بتبعية ترتب العدد الفوقاني على العدد التحتاني وبالجملة
ما سبق منه من استحالة العدد او مطلق الكم الذي يساوي جزءه لحاله يدل على ان مراده
اثبات الترتب الذاتي بين مراتب الاعداد العارضة وما سيجيء منه يدل على ان مراده
اثبات الترتب الذاتي بين معروضات تلك المراتب فثبت ما قلنا من ان مراده لزوم
المجموعات المترتبة من وجهين قوله فان قلت اه منشأ هذا السؤال امران احدهما
شهرة ما اشتهر عن ارسطو ليس وثانيهما توهم ان كون معروض العدد الاقل
جزءا من معروض العدد الاكثر موقوف على كون العدد الاقل جزءا من العدد الاكثر
ومورده ملازمة الدليلين لانه منع بان يقال انه لو وجد امور غير متناهية
مطلقا يلزم ان يوجد هناك غير الاحاد موجودات مترتبة بالذات وانما يلزم ذلك
لو كان العدد الاقل جزءا من العدد الاكثر بان يتركب العدد من العدد الخ
وهو ممنوع كيف وقد اشتهر عن ارسطو ليس خلافه وان لم يكن العدد الاقل جزءا
من الاكثر لم يكن معروض الاقل ايضا جزءا من معروض الاكثر قلت هناك اسوى
احاد موجودات مترتبة لذاته عوارض الاعداد ولازمة المعروضات وينفعه من ما السلف
من جريان برهان التطبيق في الامور المتعاقبة المبني على لزوم مساواة جزء العدد
لكله ولما كان ما ذكره لا يضر لا يضر سنده صالحا للاستدلال على خلاف ما ادعاه
من استلزام الترتب استشعر من معارضة بان يقال بل ذلك الاستلزام بطلان العدد

قوله وليت شعري اه يقال على تقدير ان
الاثنين من حيث انه اثنان اه من حيث
انه واحد وهكذا الكلام في الثلثة
والرابع فالغير المتناهية لا تقول اثنان
في نفس الامر الا ان لها معروض احاد
وواحد منها بعد الاخر يكون لها ترتب في
وجود معروضها بالتبع لا في نفسها
وثلث وهكذا وينقطع الاعتبار
الاثنين وثلثة وهكذا في امر مراتب الاعداد
الخ هي امور اعتبارية ايضا فان مبادي
انتزاعها موجودة في ضمن المجموع
فيكون موجودة بالعرض
اشتي والثلث وغيرهما موجودة
ايضا بعد الاعتبار بان يكون
يوجد الثاني في ثلث بعد تعيين المبدأ ما
لكان لها وجود في نفس الامر
وان لم يكن بالفعل فافهم

مركب من الوحدات لا من الاعداد التي تحته فلا موجود هناك سوى الاحاد لا في الاعداد
العارضة ولازم المعدود لات المعروضة فلذا اشتغلوا مقام الجواب بمنع دليل المعارض
ولا نم باثبات الملازمة الممنوعة ثانيا كما لا يخفى **قوله** فان تركب العشرة اه تخصيص
العشرة اما ان تتركب من ستة واربعة فقط او من ثمانية واثنين فقط او من تسعة
وواحدة فقط وهكذا واما ان يتركب من اثنين منها او من ثلث منها واما ان
يتركب من جميع هذه الصور واما ان لا يتركب من شيء من هذه الصور لا يخفى بين
الانتفاء ولا يخفى بين الاجتماع بل هو الموجودات الوحدات العشرة والاول باطل
لتلزم ترجحات من غير مرجح وثانيا باطل لتلزم ان يكون للعشرة حقايق مختلفة
وثالثا باطل لتلزم الحذورين فتعين الرابع فاذا انواقف وشرحه وعلى هذا
يقوم بوحدة لا بالاعداد في العشرة بجميع وحدات مبلغها ذلك وقال الرضوان
العشرة ليست فثلث وتسع والاربعة وستة ولا غير ذلك من الاعداد التي يتوهم تركبها
منها لا لان تصور العشرة بكنهها مع الغفلة عن هذه الاعداد فانك اذا تصورت
حقيقة كل وحدة من وحداتها من غير ملاحظة بخصوصيات الاعداد المندرجة تحتها
فقد تصورت حقيقة العشرة بلا شبهة فلا يكون شيء من تلك الاعداد داخلا
في حقيقتها بل هي عشرة مرة واحدة وربما يستدل على ذلك بان تركب العشرة
من الاثنين والثمانية ليس اولى من تركبها من ثلث وتسع او اربع وستة او خمسة
فان تركب من بعضها لزم الترجيح بلا مرجح وان تركب من الكل لزم استغناء
شيء عن جزئه هو ذاته لان كل واحد منها كاف في تقومها فيستغني به عما عداه فان
قلت جواز ان يكون كل منها مقوما لها باعتبار القدر المشترك بين جميعها ان
لا مدخل في تقومها خصوصياتها قلت القدر المشترك بينها التي يبقى بحقيقة
العشرة هو الوحدات فما ذكرته اعتراف بالمطلوب نعم ربما ينقض الدليل
بان تركبها من الوحدات ايضا ليس اولى من تركبها من تلك الاعداد فيلزم الترجيح
لان اشتمال تلك الاعداد على الوحدات لا يفيد ترجيحا ويجاب بان ما كفت
بوحدات في تحصيل العشرة مع كون خصوصيات الاعداد المندرجة فيها مدخل
في تحصيلها وهذا بالحقيقة رجوع الى الاستدلال الاول **قوله** قلت هذا الكلام
اه يعني نختار ان العدد مركب من جميع الاعداد التي تحته ولا نسلم انه يلزم ح ان يكون
له اجزاء مختلفة متغايرة بالنوع موجبة لتعدد تمام ماهيته وحقيقته وانما
يلزم ذلك لو كان لكل صورة نوعية مغايرة لوحداته وذلك ممنوع
لجواز ان يكون كل نوع من العدد عبارة عن محض الوحدات التي ليس وراءها صورة

نوعية

نوعية اخرى مقومة لذلك النوع وح لا يلزم ذلك قطعا اذ لما لم يكن هناك سوى
الوحدات جزءا اخر مخالف لها بالنوع فثبت ان المجموع الحاصل من جميع الاربعة
الى الستة ليس الا عشرة وحدات فكذا المجموع الحاصل من جميع الاثنين الى الثمانية
وهكذا كما ان المجموع الحاصل من جميع الدراهم الا الدراهم من نوع الفضة ليس
الا نوع الفضة سواء جعل من جميع اربعة دراهم الى ستة دراهم او من جميع درهمين
الى ثمانية دراهم بخلاف ما اذا اشتمل احد الجزئين في الجمع الاول على درهم من
ذهب وفي الجمع الثاني على درهم من رصاص فالمجموع في الاول يكون مركبا من
الفضة والذهب وفي الثاني يكون مركبا من الفضة والرصاص فهذا ان مركبان
متخالفان بالنوع وفي توجيه عبد ان يقال انهم ح جوابان من مراتب الاعداد
انواع متخالفة لاختصاص كل مرتبة بان رتب بينة كالمنطقية والاصمية وغيرها
كما اعترف به ومن البين ان مجرد الاجزاء المادية التي هي الوحدات هاهنا غير
كافية في تقويم نوع مركب بل لا بد من الجزء الصوري جوهرا كان كالصورة
النوعية لانواع الاجسام او عرضا كالصورة السريرية لنوع السرير بناء على ان
المركب من الجوهر والعرض الحال فيه جوهر يجوز ان يكون كل نوع من انواع العدد
عبارة عن محض الوحدات التي هي الاجزاء المادية فقط احترز بقوله عن
بقوله وح يكون كل مرتبة من الاعداد نوعا اه يعني لا دليل على ان شيئا من
الانواع المركبة لا يتقوم بمجرد زيادة المادة فيجوز ان يكون انواع الاعداد
من هذا القبيل وعدم التقوم في اكثر المواد لا ينافي تقوم البعض بل يجوز ان يكون
التقوم لمجرد زيادة المادة من خواص انواع الكم المنفصل بحيث لا يوجد
فيما سواها اصلا لازم انواع الكم المتصل فقط كما توهموا ههنا **قوله**
والعجب ان بعض المتاخرين اه يعني ان نفي ارسطاليس له وجه لانه انما نفاه
لزعم ان كل نوع من انواع الاعداد صورة نوعية وراء الوحدات مغايرة
بالنوع لصور سائر الانواع منها وح يلزم المحذور المذكور قطعا واما نفي ذلك
البعض مع تصريحه بان ليس لها صورة نوعية وراء الوحدات فما يتعجب
منه اذ على هذا التقدير لا يلزم المحذور المذكور والحال ان من البين ان واحدا
وواحدا جزءان من واحد وواحد وواحد ولقائل ان يقول التعجب منعكس اليه
لان ما ذكره منظور فيه نظرا واضحا اما اولا فلانه ان اراد انه على هذا لا يلزم
المحذور المذكور فغير مفيد للتعجب لجواز ان يكون نفي المحذور اخر
وان اراد انه لا يلزم محذور اصلا فممنوع كيف ويلزمه محذور توقف تصور

عشرة بكونها على صور خصوصية بعض الاعداد التي تحت ربط بداهة وهذا الجزء
هو المصرح به في المواقف بل هو العمدة ههنا كما نقلناه عن شارح الشريفة واما
ثانيا فلانه لا ينكر احد من ذوي سكة الحكمة القائلين مطلق الكم انقسام الاجزاء
الممكنة فيه وعليه مبنى التنصيف والتفريق المبحوث عنهما في علم الحساب والهندسة
فلا نزاع لاحد ان للاربعة مثلا اجزاء من العشرة وانما النزاع انه ان ذلك الجزء
عبارة عن المحض الوحدات او عنها مع الصورة النوعية التي تقضيه عنها كما
ذهب اليه بعض الاجزاء عن محض العناصر الاربعة بل عنها مع صورة النوعية
الانسانية بعض الاجزاء عن محض العناصر الفائضة على العناصر وتحقيقه انهم قسموا
المركب الى حقيقي وهو ما فاض على مجموع الاجزاء المادية صورة نوعية اخرى غير
الصورة النوعية لاجزائه المادية تجمعها واحد حقيقيا ويترتب عليها آثار
مخصوصة كالانسان وغيره من انواع الاجسام وعلى هذا للمركب جزء اخر وراء
الاجزاء المادية وهذا الجزء هي الصورة النوعية والى غير حقيقي هو ما لم يفض
على مجموع الاجزاء المادية صورة نوعية اخرى كالعسكر المؤلف من محض الاحاد
وعلى هذا ليس للمركب اجزاء سوى الاجزاء المادية وههنا صنف اخر مؤلف من
الاجزاء المادية والهيئة الاجتماعية على وجه مخصوص العارضة لها كالسرير
المؤلف عن الاجزاء المادية المجتمعة على وجه مخصوص لا باي وجه كالعسكر
مع تلك الهيئة السريرية على ان يكون داخلة في قوام نوع السرير واختلفوا
في ان هذا الصنف من القسم الاول او من القسم الثاني اما تقرير هذا فنقول
مراد ارسطو وذلك البعض وغيره من المحققين ان العدد المركب من قبيل القسم
الثاني كالعسكر لا من قبيل القسم الاول ولا من قبيل السرير مزعوم المحققين
المذكورين مرادهم بقولهم لا من الاعداد هي الاعداد المشتملة على الصورة
النوعية سواء كانت داخلة في قوام ذواتها كالصورة النوعية الانسانية او عارضة
للوحدات كالصورة السريرية ولذا صح لهم نفي تركيبه من الاعداد التي تحته
قوله ومن البين ان واحدا يعني مجموع الوحدتين جزء من مجموع الوحدات
الثلثة مع عدم الصورة النوعية فيهما وهذا الحكم بين بديهي ربما يبنى عليه
بما لا يخفى من جدة ان المجموع الاول ليس عين الثاني ولا خارجا عنه بداهة
فيثبت كونه جزءا للحصر العقلي في ان الشيئين المتغايرين زيادة وقوبا الاعتبار
الاول والثالث تعين الثاني فلما ثبت جزءا من الثلثة فقد ثبت كون العدد
جزءا من العدد اذ لا فرق بين عدد وعدد اخر في هذا الباب فثبت الملازمة

ممنوعة

الممنوعة باعتبار معارض الاعداد وباعتبار معروضاتها ايضا بناء على ان كون العدد
جزءا من العدد يستلزم كون معروض الاول جزءا من معروض الثاني وان لم يستلزم
العكس كما يشير اليه فيما بعد فنفي هذا التعميم المبني على عدم الجزئية هذا الحكم
البين اثبات لملازمة الممنوعة قيل سنجيء في دليل على ان لكل نوع من العدد صورة
نوعية وراء الوحدات هو ان الوحدة تصدق على الوحدات اذ كل على حدة وبحيث
على واحد من افراده يصدق على كثيرها كما حققه الشارح في حاشية التجريد وظاهر
ان ما يصدق عليه الوحدة لا يصدق عليه الكم لعدم دخول الوحدة تحت الكم
فلا يكون الوحدات بنفسها عددا ولا منفصلا بل لا بد من ذلك من صورة النوعية
واجيب بان ما ليس بداخل تحت الكم هو الوحدة الواحدة لا الوحدات الكثيرة بل الكم
المنفصل هو الوحدات الكثيرة اي المقيدة بالكثرة لا مطلقا كما حققه الشارح
في حاشية التجريد ايضا وفيه نظر لان المقيدة بالكثرة مطلق الكم المنفصل ومراده
ان الوحدات بنفسها لا تكون نوعا معينا من العدد والكم المنفصل قد
ان يجود ويقول الوحدات الكثيرة جنس تحت من الانواع ولا بد لكل نوع من
فصل يميزه عن سائر الانواع وقد تقرر عندهم ان الفصول ماخوذة من
الصور النوعية فقد ثبت ان لكل نوع صورة نوعية وراء الوحدات الكثيرة
واقصى ما يمكن الاجتماعية العارضة للوحدات كالهيئة السريرية العارضة للاجزاء
المادية الا ان يقال ليس حصول العدد مشروطا بالاجتماع على وجه مخصوص
لانه حاصل باي وجه كان فالعسكر منهوم من قبيل القسم الثاني قطعا واقول
سنجيء في دليل على ان ليس لنوع العدد صورة نوعية وراء الوحدات لان نوع
الثلثة مثلا لا يمتاز عن سائر انواع العدد بان يقال هو الوحدات الكثيرة
ولا بان يقال هو الوحدات الكثيرة المجتمعة اي العارضة لها الهيئة الاجتماعية
بل بان يقال هو الوحدات الكثيرة الثلث او بان يقال هو الوحدات الكثيرة
الزائدة على الاثنين بواحد او الناقصة عن الاربعة بواحد والاول باطل والا
لكان نوع الثلث فصلا للنفس وكذا الرابع والا لكان تصور حقيقة الثلث
مستلزما لتصور الاربعة فتعين الثاني ومن البين ان مفهوم الزائد على
الاثنين بواحد منتزع من الواحد الاخير الزائد على الاثنين فيكون ذلك
المفهوم فصلا لنوع الثلث وماخوذا من الوحدة الاخيرة لا من الصورة
النوعية وراء الوحدات وبالجملة جنس الوحدة بعرضها الوحدة والكثرة
لكونهما من الامور اعتبارية في التحقيق في الوحدة الواحدة هي الوحدة تصور

الواحد بديهي فلا دور ولا تسلسل محالا وبزيادة وحدة اخرى عليها يحصل وينقوم
نوع الاثنين وبزيادة وحدة اخرى على الاثنين ينقوم نوع الثلثة وهكذا الى
غير نهاية فليس له سنة الاعداد غيرا موحدات بقي ههنا كلام هو ان الغرض
الاصلي من اصل الشرط الثاني ابطال عدم تناهي المتعاقبات اذ طبقة المجردة الابدية
بعد حدوثها كجوهر في ارسطو يكون له عروض الاعداد بمجرد تلك كلام فالاولى
ان يتعرض بتحقيق عروضها له ثم يوقع ههنا ليتم هذا الجواب بداهة نعم
جواب الذي يذكره بعد ما يرد عليه ذلك قوله ثم عدم تركب العدد اه يعني لو فرضنا
ان العدد ليس بمركب من الاعداد حتى تتحقق الملازمة المذكورة ثابتة قطعا باعتبار
معروضات الاعداد وان لم تثبت باعتبار الاعداد لعارضة وثبوت تلك
الملازمة ببداهة ينبه عليها بان يقال لا ريب في ان مجموع زيد وعمرو مع مجموع
زيد وعمرو وخالد شيئان يخبر عنهما وكل شيء بالنسبة الى شيء اخر مختص عقلا
اما ان يكون عينه او جزءه او خارجا عنه ومن تردد فيه فقد خالف مقتضى عقله
وليس المجموع الاول عين الثاني ولا خارجا عنه بداهة فتعين كونه جزءا فيه
هذا القول ابطال للمنع الثاني من منعي السؤال كما ان قوله ومن البين ان
واحد وواحد ابطال للمنع الاول وتلخيص كلامه ليس ما حكمت من استلزام
التركيب له جانب معروضات الاعداد بناء على كون العدد مركبا من الاعداد ليتم
تحقق التوحد اب قلت ثابت قطعا وان اتفق التركيب المذكور ثم على تقدير
ثبوت التركيب يثبت الاستلزام له كلا الجانبين فقد ارجاء العنان واثبات الملازمة
الممنوعة باعتبار المعروضات فقط لان هذا تقدير يكفيه ولا حاجة الى اثبات
الاستلزام له احد الجانبين فقط فان رتبة هذا الكلام دون رتبة الكلام السابق
الذي يثبت اثباته له كلا الجانبين كما اشار اليه بحالة ثم الستوية ههنا له الشراحي
مرتبة الاشراق بحسب الزمان بين الاثباتين قوله فان مجموع زيد وعمرو اه لم يرد
ان زيدا شخص وعمرا شخص اخر ثان ومجموعهما شخص اخر ثالث بل اراد ان
له اثنين شخصان ثبت ان منفصلان مع كونه عبارة عن الشخصين موجود
ثالث غيرهما بل وعلى ان الذي مصرح به هو قف من ان اطلق الوحدة مساوق
الموجود فكل ما له وحدة بالجملة ولو اعتبارية فهو موجود وكل موجود فله وحدة
فيه حتى يتميز وايضا ان مجموع زيد وعمرو انما يكون شخصا واحدا لو كان
مجموع صورة نوعية حقيقية ورد صورتيهما نوعيتين لا شيئين وذلك
بل بعد حقيقة مع ذلك المجموع جزء من المجموع الثاني كما ان احدهما جزء الاخر

من غير محذور

من غير محذور وربما يبرهن الذي ذكره ههنا ونوهم بعضهم من ان هذا لا يدل على عارض
بالدليل الذي نقله عن ارسطاليس فانه يجوز معروض العدد ايضا والقول بان
المجموع ليس له صورة نوعية حاصلة بينافي قوله باختصاص ذلك بالكم المنفصل
توهم فاسد لان ما جعله مختصا بالكم المنفصل ليس انتفاء صورة النوعية عن
الوحدات وكيف يجعل مختصا به وهو متحقق في الافراد المنفصلة لكل حتى الكم
المتصل لقطع بان مجموع الخطين او السطحين من المنفصلين لم يكن له صورة نوعية
وراء صورتيهما بل ما جعله مختصا به حصول النوع بمجرد الاجزاء المادية من غير صورة
نوعية هناك اذ الريب لا يتم في المجموعة مادة والصورة نعم لو قال ليس لمجموع
زيد وعمرو نوع حصل بدون الصورة النوعية وراء صورتيهما او لمجموع زيد وعمرو
وخالد نوع اخر حصل بدونها ايضا وبمثل ذلك فالمجموع الاول جزء من المجموع الثاني
لتوجه عليه تلك المنافاة بين ذلك ظ البطلان بل ظ من المجموعين من افراد نوع
الانسان واما ما قيل لو وجد هناك غير زيد وعمرو موجود ثالث هو المجموع لوجد
هناك موجود رابع هو مجموع الثلثة وهكذا فيلزم من وجود موجودين موجودات
مترتبة بحسب مراتب هية ويبطل برهان تطبيق وفاق ثم فرع بانه ان اراد
بالموجود الرابع ما هو الموجود في الخارج فلزومه ممنوع اذ الموجود الثالث انما
كان موجودا بحسب الخارج لتركب الموجودين من هذا منفصلين واما الموجود الرابع
فجزؤه الثالث الذي هو مجموع زيد وعمرو ليس جزءا بينا منفصلا عن جزئيه الاولين
وان اراد مطلق الموجود ولو في الاعتبار العقلي فلزومه مسلم لكنه تسليم الامور الاعتبارية
وينقطع بانقطاع الاعتبار قوله اي معروض الهيئة الاجتماعية انما فسره بذلك لئلا
يتوجه عليه ان الهيئة الاجتماعية العارضة لمجموع زيد وعمرو من الامور الاعتبارية
لا من الموجودات الخارجية فيكون مجموع زيد وعمرو مركبا من موجودين ومعدوم هو
الهيئة المذكورة والمركب من الموجود والمعدوم معدوم لان وجود الكل يتوقف
على وجود جميع اجزائه وحاصل الدفع ان الهيئة العارضة خارجة عن المجموع المراد
ههنا لا يقال الاجتماع والافتراق من الاعراض الموجودة عند المتكلمين فلا
حاجة الى اخراج الهيئة لانا نقول الموجود عند المتكلمين هو الاجتماع والتفرق
اللذين هما من اقسام الكون في الحيز والمراد ههنا اجتماعهما في الوجود في زمان
واحد او في ازمنة متعاقبة سواء كانا مجتمعين بحسب الحيز بان لا يكون بين حيزيهما
حيز اخر او متفرقين بان يكون بينهما حيز اخر ولا شبهة ان ذلك الاجتماع
من الامور الاعتبارية فان قلت بعد خروج الهيئة المذكورة فاما ان يكون التقييد

قوله حتى الكم المتصل اه اشارة الى ارد ما ذكره ذلك المتوهم في الخارج من ان الاختصاص يمكن ان يكون اضافيا بالنسبة الى الكم المتصل

بالهيئة المذكورة لاختلافه بالجوهر المراد اولا فعلى الاول عاد المحذور بناء على ان التقييد
نسبة بين الهيئة العارضة ومعروضها ولا شيء من النسب بموجودة في الخارج عند
المحققين سوى مقولة الاين المنتهية الى الاكوان الاربعة هي الحركة والسكون
والاجتماع والافتراق وعلى الثاني فلا يجوز هناك بل الاتحاد قلت نختار
ان التقييد داخل لكن باعتبار وجود المعروض في الذهن لا باعتبار وجوده
في الخارج لان التقييد وسائر النسب معقولات ثانية ولا يلزم ان يكون هناك
مجموع سوى الاحاد لانه انما يلزم لو لم يعرض للهيئة الاجتماعية لانه في الخارج
ولانه في الذهن تحقيق وعلى ذلك يبتني اي على ان المجموع موجود اخر سوى الاحاد
وان بعض المجموعات جزء من الاخر يبتني ما اختاره بعض المحققين من مذهب
الفلاسفة وهو محقق الطوسي وذلك لانهم ما ذهبوا الى ان الواحد الحقيقي
لا يصدر عنه الا الواحد جعلوا المبدأ الاول الواجب الذي هو الواحد الحقيقي
مصدرا للعقول واحد فقط هو العقل الاول ثم جعلوا العقل الاول باعتبار
اوصافه الثلث التي هي الوجوب بالغير والوجود والامكان مصدرا للثلث
معلولات هي العقل الثاني ونفس الفلك الاول الاعظم وجسمه ثم استدلوا
على ان نفس باعتبار هذه الاوصاف الثلثة ثلثة معلولات على نحو العقل الاول
لا العقل العاشر اذ لم يكن عندهم عقل اخر ولا لفلك اخر عندهم بل ما في جوف
فلك القمر من مواد العناصر وصورها وصور العنصريات وسائر الحوادث
عندهم الاستعداد واورد عليهم الامام فخر الدين الرازي في شرح الاشارات
بان هذه الاوصاف صفات اعتبارية في التحقيق فان كفت في التغاير
فلهذا الاول ايضا صفات اعتبارية سلبية وثبوتية عندهم بدليل انهم
اثبتوا له تعالى اخيرا بانه في الاسم الاخر عندهم بان شاء فعل وان لم يشأ لم
يفعل فلو تعالى زيدت سمات عندهم بالعناية الازلية فيجوز ان يكون ثلثة
معلولات مترتبة باعتبار تلك الزيادات وسائر الاعتبارات من غير خلل
في عدد الواحد لا يصدر عنه الا الواحد والفرق بين اعتبارات المبدأ
الاول وبين اعتبارات العقل الاول مثلا تحكم بحت واجاب عنه المحقق الطوسي
بان المختار من مذهبهم استناد معلولات المتكثرة الى الامور الموجودة دون
الاعتبارات العقلية التي هي تلك الاوصاف الثلثة مثلا في استنادها
الى تلك الاعتبارات بين المختارين الشهرة بينهم وذلك المختار بان يصدر
عن مبدأ ذات نفس [illegible] الاول وعن ب اي وعن عقل الاول ج

لا العقل الثاني

اي العقل الثاني وعن مجموع آ ب ج اي عن مجموع هذه الموجودات ثلثة بمعنى ما
يطلق عليه مجموعها حقيقة او مجازا بان يراد الثلثة منها كما في نفس الفلك الاعظم
المتكثرة لانه بان يصدر عن مجموع آ ب نفس المجردة وعن مجموع ب ج جسمه
وعن مجموع آ ج صورة الجسمية وعن مجموع آ ب ج حقيقة صورة نوعية
حتى تخص معلولات متكثرة هي العقل الثاني ونفس فلك الاعظم وجزؤه
الثلثة في مرتبة واحدة من مراتب الوجود اي بواسطة واحدة هي العقل الاول
الصادر عن المبدأ الاول بلا واسطة هذا فقد اثبت وراء الاحاد الثلثة لها موجودات
متباينة الاثار ثلثة منها ثنائية وواحدة ثلاثية وجعل كلا منها علة لموجود
اخر مباين لسائر المعلولات والعلة الموجدة موجودة في مرتبة الايجاد بداهة
وجعل الثنائيات في جملة الثلاثية فليس شيء منها خارجا عن مجموع الثلثة
ولا غيره لتباين الاثار الدال على مغايرة المؤثرات فثبت ان كلا من الثنائيات
جزء الثلاثية فثبت ما قصده من تأييد ان وراء الاحاد مجموعات موجودة
بعضها جزء من البعض الاخر قوله على هذا يبتني البرهان اي تأييد اخر قوله
من غير توقف مبني على ما ذكره في الرسالة من ان لهم في اثبات الواجب طريقين
احدهما يتوقف على ابطال الدور والتسلسل والاخر لا يتوقف عليه وان لزم بطلانهما
بعد ثبوت الواجب ففي الطريق الاول يعلم بطلانهما اولا ويعلم ثبوت الواجب
فاياه في الطريق الثاني بالعكس قوله فان محصله اي يعني لولا الواجب جملة
الموجودات لترتب ممكنات لا الى غير النهاية ان الممكن لا يستغني في وجوده بداهة
واللازم باطل اي لو ترتب ممكنات لا الى غير النهاية لاستند في منتهاها الى علة وكلما استند
ذلك لاستند المجموع الى علة ايضا ينتج انها لو ترتبت الى غير النهاية لاستند المجموع
الى علة وللازم محال اما الصغرى من هذا القياس الخفي فظاهر واما الكبرى
فلان ما كان جميع اجزائه محتاجا مستندا الى علة يكون محتاجا مستندا الى علة بداهة
واما بطلان اللازم فلان المجموع لو استند الى العلة فهو اما نفس المجموع او جزؤه
او خارج عنه والكل محال اما الاول فلامتناع ان يكون ذلك الجزء العلة علة نفسه
ايضا واما الثالث فلان الموجود الخارج عن جميع الممكنات لا يكون ممكنا بل واجبا
فيلزم ان يكون بعض الممكنات مستندا الى الواجب على تقدير ان لا يكون شيء
منها مستندا الى الواجب وهو اجتماع النقيضين وفي قوله مستندا الى علة الموجودة
فيها اشارة الى انه لا يمكن اثبات المطلوب بمجرد احاد السلسلة بل لا بد من التمسك
بالمجموع الموجود الممكن لاحتمال جميع اجزائه فلو لم يكن المجموع ممكنا موجودا

قوله بداهة واجب بل واحد الاستند الى العلة الممكن يحتاج الى اجزائه فتامل

يحتاج الى علة لم يصح البرهان وبهذا القدر ثبت وجود المجموع وراء الاحاد واذا ثبت
ذلك في جانب الكل يثبت ايضا في جانب الجزء وذلك لان المراد بالجزء اعم من
الواحد والمتعدد والا لم يكن الترديد حاصرا فيكون المراد بالجزء في قولهم معرو
الجزء في الواقع سواء كان واحدا او كثيرا لا ما هو الجزء ولو بحسب فرض
العقل والفرض ابطال عليه الجزء لا ابطال جزئيته ولما كان الكل موجودا
كان جميع اجزائه موجودة فقط فثبت ان مجموع الموجود الاقل جزء
من المجموع الموجود الاكثر والبرهان مبني عليه قوله ولما قدح في هذا الدليل
ان يعني كما ان نفس البرهان مبني على كون المجموع الاقل جزءا من المجموع
الاكثر كذلك هذا القدح منهم بان يكون ما قيل المعلول الاخير المجموع
علة للمعلول الاخير بالذات وللمجموع المركب منهما بالواسطة فيكون الجزء
علة للمجموع من غير لزوم ان يكون له علة لنفسه وهكذا في طرف
الاخير من جهة وهو خلاصة ما قصده في الرسالة فقد جوز في هذا القدح
كون المجموع ما قيل المعلول علة موجودة للمعلول الاخير بالذات وللمجموع
المركب منهما بالواسطة مع تصريحهم بكون الاول جزءا من الثاني ثم حصر المذكور
في كلامه اضافي بالنسبة الى القدح فيه بعدم المجموع وراء الاحاد يعني انه يقدح
فيه بان يقال لنسلم ان المجموع ممكن موجود يحتاج الى العلة اذ ليس لذلك
يحتمل لسائغ عند العقلاء وانما قدحوا بجواز كون الجزء علة للكل لممكن
موجود يحتاج الى علة فاندفع ما قيل ان اراد انه لا قدح فيه اصلا الا بهذا
القدح فيكذبه ما في الرسالة حيث قدح فيه بجواز كون المجموع علة لنفسه
ايضا بناء على ما يشتهر من ان نفسه المذاق بين المعلول وعلته انه
وان اراد انه لا قدح فيه واريد غير مندفع الا بهذا القدح فيه فيه ايضا انه
قد دفعه في الرسالة ايضا فان قلت قد قدحوا بما نقله ايضا كما اشار اليه
في الرسالة وذكره شارح المواقف حيث قال ان اريد بالمجموع كل واحد من
جانب السلسلة فقد يمكن اجزاء تسلسل الى غير النهاية وان اريد المجموع فلا
نسلم انه موجود اذ ليس للهيئة الاجتماعية موجودة في الخارج ثم اجاب عنه
بان المراد معروض الهيئة والهيئة خارجة عنه ولا شك في وجود الكل هناك
وراء الاحاد فقد ردوا القدح فيه بعد تحريره من مجموع معروض
الهيئة والهيئة خارجة كما صرح به في الرسالة الا بهذا القدح لا بان لا يكون
معروض الهيئة موجودا فلا شك قوله وما يتوهم من ان ليس هناك الا الاحاد

المتوهم

المتوهم هو صدر المحققين حيث قال ليس هناك ممكن موجود وراء الاحاد وكل
واحد من الاحاد قد وجد علته في السلسلة ولا شيء هناك يحتاج الى علة بعد
الاحاد ثم هذا التوهم منع لقوله فان مجموع زيد وعمرو اه بل لقوله ومن البين
ان واحدا ايضا ويمكن ان يكون معارضة لقوله فعلم اه قوله وهم فاسد يخالف
حكم العقل بان هناك غير كل واحد من الاحاد موجودا آخر اسوة كل شخص
واحد آخر غير كل منها كما يدعيه المتكلمون والاشراقيون فيما كان الجسم كل
واحدا بالشخصية في بدء الخلقة ثم فصل وعرض له للكثرة بناء على ان الوحدة
الشخصية والاتصال ليسا بلازمي الوجود الشخصي عندهم بخلاف المشائيين
او شخصين فصاعدا كما انه كان متعددا في ابتداء الخلقة ضرورة ان مفهوم
الموجود لا يشترط الوحدة والكثرة كما يصدق على واحد اذا اراده يصدق
على المتعدد من حيث هو متعدد منها والا لم يوجد فرد لمثل القوم والجماعة
والعسكر والجمع المنكر كرجال وسائر المفهومات التي لا تصدق على الكل الا فرد
بل على الكل المجموعي وذلك بط بداهة فليس نزاع بين المشائية وغيرهم في
الجسم بعد الانفصال في ان ليس هناك موجود غير كل واحد من القسمين
لان وجود كل المجموعي بديهي وانما النزاع في ان ذلك المجموع موجود بالوجود
الشخصي الحاصل له قبل الانفصال كما ذهب اليه المتكلمون والاشراقية او
بوجودين حادثين بعد الفصل كما ذهب اليه المشائية وما ذكره المتوهم من
ان ليس هناك شيء يحتاج الى العلة بعد الاحاد فوهم آخر ان ليس مراد
لنا والمحقق الطوسي والبرهنين بالبرهان السابق ان هناك شخصا آخر
مغايرا للاحاد يحتاج الى علة مستقلة غير علل الاحاد وانه عند جعل كل
واحد غير مجعول وانما يكون مجعولا بجعل آخر بعد الاحاد حتى يتوجه ذلك بل
مرادهم ان كلا من الاحاد يحتاج الى علة مستقلة على حدة ومجموع الاحاد
يحتاج الى مجموع العلل اذ كما ان مجموع المعلولات مجموع مشتمل على كل منها كذلك
مجموع العلل مجموع مشتمل على كل واحدة من تلك العلل ومجموع العلل علة
للمجموع الاول وهذا القدر يكفي لشارح وغيره ان بعد تحقق وجود الكل
المجموعي وراء الكل الافرادي يتحقق هناك مجموعات موجودة متربة ولا يتوقف
على كون ذلك المجموع شخصا آخر وراء كل شخص من الاحاد وان اشتهرت بعد
ذلك فنقول ان الكل المجموعي حالا تزايد شيء يخبر عنه بان له اجزاء كذا مثلا وكل
شيء اما واجب او ممتنع او ممكن وما استحال الاولان تعين الثالث فنقول هذا

لمجموع الممكن اما موجود او معدوم والثاني باطل لان جميع اجزائه موجودة لانه
عبارة عن الاحاد الموجودة وليس له جزء اخر كالهيئة الاجتماعية والصورة
النوعية للمجموع وراء صور الاحاد وكل شيء وجد جميع اجزائه فهو
موجود بداهة فذلك المجموع موجود جزم ثم ما ذكره ههنا ابطال لسند
المتوهم ان كان التوهم منعا او نقضا لدليل المعارض بانه مستلزم لبطلان
ما يشهد به صريح العقل ان كان معارضة قوله فان قلت فعلى ما ذكرت من ان
الامور الغير المتناهية لغير متناهية مطلقا تستلزم ترتب المجموعات ما لا يتعين
وهو الذي ذكره وتلخيص لوضح ما ذكرت من استلزام الترتب لجريان البرهان
في معلومات الله تعالى بالنسبة الى وجودها العلمي بناء على انه يجري في كل جملة
متميزة الاحاد سواء كانت موجودات خارجية او موجودات علمية فيلزم
اما تناهي معلوماته او انتقاض البرهان لتخلف مقتضاه الذي هو التناهي
والكل باطل فبطل حديث الاستلزام فهو معارضة على دعوى استلزام ترتب
الذي تقرر به عن القوم وليس معارضة على ما ذكروه من بطلان اشتراط
ترتب الاحاد لانه اشار الى عدم جريان في المعلومات بقوله فيما سبق
بل لهم ان يدفعوا ذلك اه قوله قلت لو كان اه اي لا نسلم انه لو صح ما ذكره
يلزم جريان البرهان في المعلومات وانما يلزم ذلك لو كان علم الواجب تعالى
بالاشياء متعددا مركبا من علوم متعددة بصور مفصلة وذلك مما لم يجوز لكون
علمه تعالى واحدا بسيطا كما ذهب اليه المحققون فلا تعدد في المعلومات
يجب عليه تعالى فلا يتصور التطبيق وانما يتصور فيما كان هناك احاد
متعددة تستلزم المجموعات مترتبة قوله ولذلك ذهب الفلاسفة اه الظ
ان مراده ولاجل جريان البرهان التطبيقي في معلوماته الله تعالى الغير
المتناهية اذا كان العلم بها بصور مفصلة ذهب الفلاسفة الى ان علمه تعالى
بتلك المعلومات الغير المتناهية علم اجمالي بصورة وحدانية مرتسمة في
العقل الفعال بناء على ان المعلومات لما كانت مترتبة عندهم بحسب الوجود
الخارجي وكان العلم بالمعلول عندهم بسبب العلم بالعلة كانت مترتبة في
الوجود العلمي ايضا كما اشار اليه بعض المحققين وكانت مجتمعة في ذلك
الوجود فلو كانت معلوماته بصور مفصلة مرتسمة في العقل الفعال لجرى
فيها برهان التطبيق عندهم لوجود الشرطين فيلزم اما تناهي المعلومات
او بطلان البرهان والكل باطل وايضا لاجل ذلك ذهب بعض الفرقاء

في علمه تعالى

في علمه تعالى بالاشياء الغير المتناهية الى ان ذلك البعض لم يجوز العلم الاجمالي
ولا عدم جريان البرهان فيه ولا بطلان البرهان فانه في باطل ورد في
زعمه ان ذلك القول الباطل وبهذا اندفع عنه ان علم الواجب تعالى بالاشياء
حضوري عند الفلاسفة وهو بحضور الصور الخارجية المنتقشة في ذاته
وحدانية علمية حتى يتصور فيه الاجمال وقيل مراده لكون علمه تعالى واحدا
بسيطا ولعدم التعدد في المعلومات يجب عليه ذهب الاول الى الاجمال للاول
وذهب الثاني الى نفي العلم بالاشياء الغير المتناهية للثاني لكن ذلك النفي
بمعنى نفي التعدد في المعلومات يجب العلم لا بمعنى نفي العلم عن بعضها
فانه كفر وفيه انه على هذا لا مقابلة بين القولين لان الفلاسفة يقولون
بعدم التعدد وذلك البعض يقول بالاجمال ولا دليل في كلامه الشيخ
على ان ما ذهب اليه البعض ليس بكفر نعم لو كان اسم الاشارة اشارة الى ما
هو التحقيق عنده كما دل عليه قوله كما ذهب اليه المحققون لدل على ان ذلك
لكن غير متعين بل الظ ما ذكرنا تنبيها على غاية صعوبة دفع السؤال المذكور
بل فيه تعريض الى القدح فيما ذكره المص في الموقف وغيره في جواب الفرقة
الزائغة بانه تعالى لا يعلم جميع الاشياء وان علم البعض ان لو علم شيئا فانا
علم شيئا يلزم ان يعلم علمه به لان هذا العلم شيء من الاشياء ومفهومية المفهومات
وكذا يلزم ان يعلم علمه بعلمه لانه شيء اخر ويلزم التسلسل في العلوم وهو محال
ببرهان التطبيق واجاب عنه المص بانه تسلسل في الاضافات الخ هي تعلقات
صفة العلم والتسلسل في الاضافات غير ممتنع وحاصل قدح الشارح فيه انه كما
يلزم تسلسل الاضافات يلزم وجود المفهومات الغير المتناهية في علمه تعالى وهو
لان العلم بالشيء والعلم بذلك العلم وهكذا لا يكون متعاقبة لاستلزامه
الجهل بل دفعه وقد كانت معلومات وقد جرى البرهان في مطابق موجودات
الخارجية والعلمية بل يجري في نفس تلك الاضافات لانها وان كانت
امورا اعتبارية لكنها ليست مما ينقطع بانقطاع الاعتبار قطعا فلا
مخلص عنه ومن اشار له هو القول بالعلم الحضوري بل لا بد من القول بالعلم
الاجمالي قوله فان قلت معلومات غير متناهية اه اثبات للملازمة الممنوعة
مع الاشارة الى ان ما ذكره المانع في مقام السند لا يصلح للسندية لان وحدة
العلم لا يوجب وحدة المعلومات وهذا مبني على ما ذكره اهل الحكمة من ان
العلم الواحد القديم يتعلق بمعلومات متعددة وفاقا وانما الخلاف

في تعلق العلم الواحد الحادث فلا وجه لتفريع قوله فلا تعدد في المعلومات
وبهذا يندفع ان يقال لا وجه لهذا السؤال بعد قوله فلا تعدد في المعلومات
اه واما القول بان توجه السؤال باحتمال كونها غير متناهية بحسب الوجود
الخارجي فبعيد عن عنوان المعلومات فتدبر قوله قلت على تقدير حدوث
العالم اه تلخيص الجواب ان اريد بجريان برهان التطبيق في المعلومات
جريانه فيها باعتبار وجودها الخارجي فالجريان مسلم وعدم التناهي لم
كيف وعلى تقدير حدوث العالم بشخاصه وانواعه واجناسه يكون جميع
المعلومات الموجودة في الخارج متناهية في كل زمان وان انضم اليها الموجودات
المستقبلة الغير الواقعة في الخروج من القوة الى الفعل عند حد من حدود
الازلية او من حدود الممكنات وان اريد جريانه فيها باعتبار وجودها
العلمي فالجريان لم فان مراد نا بالعلم الواحد الاجمالي ان يكون جميع تلك
المعلومات الغير المتناهية موجودة في العلم بصورة واحدة فكما لا تعدد
في العلم لا تعدد في الصورة المعلومة بالفعل في هذا الوجود ثم ان مدار الجواب
على مجرد تجويز حدوث العالم اذ هذا القدر كاف في مقام المنع ولا يتوقف
على حكم بحدوثه حتى يتوهم ان حدوث العالم لا يثبت الا بعد ثبوت صحة برهان
التطبيق مع شرائطه وجودا وعدما واحكام ههنا في صحته بدون الشرط الثاني
مع ان حدوث العالم ثابت ببرهان التطابق بل برهان التطبيق لمجرد صحته
بدون الشرط الاول من غير توقف على عدم الشرط الثاني بقي ان في كلامه اشارة
الى ان عدم تناهي معلومات الله بحسب الوجود الخارجي لو صح فانما يصح بناء
على ما زعمه الفلاسفة من قدم العالم وان عدم تناهيها مع القول بحدوث العالم
فاحتمال باطل لم يذهب اليه عاقل فلا يتجه عليه ما قيل حدوث العالم لا يقتضي
كون المعلومات باعتبار وجودها الخارجي متناهية لاحتمال كون الحوادث
الغير المتناهية حادثة دفعة في زمان واحد مع ان منع السند وهو خارج عن
قانون المناظرة وانما قال ذلك لتقابل ولاحتمال لتعاقب الغير المتناهية
فمع كون منع للسند ايضا مدفوع بما اشرنا الى ان المراد حدوث العالم بشخاصه
وانواعه وجنسه والتعاقب الغير المتناهي يستلزم قدم انواعه او الجنس لا يقال
هي مزيد من الامور متعاقبة تعلقات الارادة القديمة او تصورات مجرد
قديم لان نقول الامور المتعاقبة مطلقا حادثة وكل حادث من جملة العالم و
ليس المراد من الوجود الخارجي هو الوجود العيني بل كون في الخارج عن المدارك

المعين

المعين وان كان موجودا في سائر المدارك وللاجري البرهان في الصور العلمية التي
هي من امور الاعتبارية في التحقيق وجعلها من العقول لكيف يجب من تغيير
في حقيقة في محله قوله فهي هناك متحدة غير متكثرة تعقله في بحث العلم ومعنى
الاجمال كون العلم واحدا والمعلوم متعددا مبني على تعدد خارجي او على تعدد
بالامكان لا بالفعل فلا تناقض قوله واعلم ان المتكلمين اه بتصرف بعد ان جواب
الممكن هو ما ذكر اه مذهب المتكلمين النافين لوجود الذهني بان يقال ان اريد
جريان التطبيق في المعلومات بحسب وجودها الخارجي فممنوع الجريان ولا يلزم
منه بطلان البرهان لانها بحسب هذا الوجود متناهية فلا يتخلف مقتضى البرهان
وان اريد جريانه فيها بحسب الوجود العلمي فالجريان مسلم كيف وليس لها وجود
ذهني بمعنى الوجود العلمي عند المتكلمين وانما يجري فيما دخل تحت الوجود ولما
توجه عليهم ان يقال في الوجود العلمي ان المعلومات يستلزم ان يكون موجبة
توجد بالحوادث في الازل لان وجودها في الازل حتى تحضر بذواتها عند الله
في الازل اجابوا عنه بان لا نسلم ان صفة العلم قديمة وتعلقاتها
بالحوادث حادثة معها وانما يجعلوا تعلقاتها ازلية لان الحوادث التي في وجوداتها
في الخارج ولا في العلم معدومة صرفة تميزها بوجه من الوجوه فيتعلق العلم بها
في الازل مع تعلقها بالمعدوم الصرف وهو باطل بداهة جنية فمن جهة معلومات
الله تعالى غير متناهية بمعنى غير واقفة عند حد لمقدوراته تعالى كما يتخيلون
بكثيرهم فان ارث رح المحقق في جلاء جوابهم هذا بان مجرد صفة العلم غير
كافية في معلومية المعدوم بداهة بل لا بد من تعلقها به ايضا فان كان التعلق
حادثا لا ازليا يلزمهم ما ارتكبه ابو الحسين البصري من المعتزلة من كونه تعالى عالما
بالحوادث وقت حدوثها لانه لا ازل تعالى عن ذلك فلا بد من القول بان
بالوجود العلمي الاجمالي في تخلص عن هذه الشناعة ومن لزوم تناهي المعلومات
او انتقاض برهان وههنا ابحاث لا يتضح تحقيق هذا المقام بدونها اه وقد
ان من المتكلمين النافين للوجود الذهني من يقول بان المعدومات الممكنة لها
ثبوت في الخارج في نفسه منفصلا عن الوجود الخارجي كما ذهب ابو المعتزلة فيكون
متميزة في ذواتها في الخارج فلا يكون معدومة صرفة فيصح تعلق العلم بها ازلا فلا
تلك الشناعة وقد اشار اليه الشريف المحقق في شرح المواقف حيث قال وبهذا
التفسير الاعتباري يندفع الاشكال في علم الشيء بنفسه من القائل بان العلم
اضافة محضة او صفة حقيقية مستلزمة للاضافة واما الاشكال عليه في العلم بالمعدوم

في المعدومات الخارجية فانما يندفع بما باختيار الوجود الذهني كما ذهب اليه الامام
الرازي في المباحث المشرقية واذعى ان العلم اضافة مخصوصة لا صورة عقلية
واما بان الاضافة تتوقف على الامتياز الذي لا يتوقف على وجود المتميزين
في الخارج وفي الذهن ويجب ان يراد من المتكلمين اثباتهم لموجود
الذهني المتكلمون اثباتهم لموجود الذهني بمعنى القول بنفي ثبوت المعدومات الممكنة في
الخارج طالبات بقرة يعني ان ما ذهبوا اليه يدفع ان بانكار يتعلق العلم بالممتنعات
التي لا تمتاز بها اصلا الا ان يقال لا يمكن العلم بالممتنع بالكنه الا لذاته له وانما يمكن
بالوجه وهو وجود [illegible] من الممكنات فرعت وجهانه كما اشار اليه ابن سينا
واشار اليه المصنف [illegible] في توجيه كلامه [illegible] حيث اثبت عند
[illegible] وايضا على ما ذهب [illegible] بجريان برهان التحقيق في اثباتهم ايضا لان
الكون في الاعيان يستلزم [illegible] سواء سمي ثبوتا او وجودا خارجيا كما صرح به
الشارح بحديث التجريد فيلزم اثباتهم هي المعلومات او انتقاض البرهان [illegible]
ان من المتكلمين من قال بموجود الذهني ولثبوت المعدومات الممكنة من ذهب الى تمايز
المعدومات الصرفة الممكنة كانت او الممتنعة كما اشار اليه المصنف او الواقف حيث قال
والحق ان الخلاف في تمايز المعدومات وعدم تمايزها فربما اختلاف في الوجود الذهني
فمن اثبته قال ليس التمايز بين المعدومات بل بين الموجودات الذهنية ومن
نفاه قال ان التمايز الذي يحكم به العقل قطعا بين المعدومات انتهى ملخصا
وبالجملة تمايز المعدومات في انفسها يصح تعلق العلم بها ازلا وما اورد عليه
الصدر الشيرازي وتبعه الشارح في الجديد للتجريد من انه مردود لان الامر
بالعكس اذ الحكماء [illegible] قولهم بالوجود الذهني في نفي تمايزها وجمهور
المتكلمين لما قالوا بالوجود الذهني في نفي بعدم تمايزها اذ لا وجود ولا ثبوت
لها في الخارج وفي الذهن فقد فرع بما ذكره نفي في بحث وجود الذهني ان
التمايز عند العقل لا يوجب وجود المتميز فيه وما نقلناه عن شرح
التحقيق شارح المذهب ايضا مخصوص بمذهب المعتزلة والمعدوم
بشبهة ان تمايز عن الغير يقتضي وجود المتميز او ثبوته فاما ان يكون ذلك المتميز
موجودا في الخارج او في الذهن او ثابتا في الخارج غير موجود فيه واما كونه ثابتا
في الذهن غير موجود فيه فلم يذهب اليه احد لان المراد بالوجود الذهني
مطلق الثبوت فيه ومطلق التميز غير التميز الخارجي كما صرح به المصنف بحث
وجود الذهني وان كان فرقهم بين الوجود الخارجي وبين الثبوت الخارجي باطلا

في التحقيق

في التحقيق كما ذهب اليه الشارح سره وسامة خلافه التعين ان كل متميز في نفسه فهو اما موجود
في الخارج او في الذهن فاذا لم يكن موجودا في شيء منهما لم يكن متميزا اصلا فلو تعلق
به العلم به في الازل يلزم تعلق بالمعدوم الصرف قطعا وقد اشار اليه المص حيث استدلوا
على ان المعدوم الممكن شيء بانه متميز وكل متميز ثابت في الخارج واورد عليهم
بانه منقوض اجمالا بالممتنعات المتمايزة وتفصيلا بانه ان اريد بتميز المعدوم
الممكن في ذاته اعني الثابت في الممتنع وهو التميز الذهني فظاهر انه لا يوجب
الثبوت والا فان امتنع ثبوته في الخارج ايضا وان اريد به غيره مثلا وعليكم
تصويره حتى نتكلم عليه ان نقول اما ان يكون المعدومة متميزة في نفسها فيجري
البرهان ويلزم احد المحذورين لان مطلق التميز كاف في الجزئيات او لا تكون فيلزم
تعلق العلم بالمعدوم الصرف الثاني ان اذا تصورنا الشمس مثلا يحصل في الذهن
صورة شبيهة بالشمس بداهة ولا نزاع فيه لعاقل وليس يشعر المتكلمون والعلم
الحادث عندهم مخلوق ومحض فيض من الواجب تعالى واضافة او ذات اضافة
بين العالم وبين تلك الصورة فيما كانت صورة امر معدوم في الخارج فلو لم
تكن تلك الصورة موجودة بوجه من الوجود لم يتعين الاضافة موجودة في
الواقع لاستحالة تحقق الاضافة بدون تحقق طرفي المضاف فلا يكون
العلم موجودا مخلوقا وتوهم كون منشأ انتزاعه موجودا مخلوقا وانما
انتزاع بين المتكلمين وحكماء الذين ان تلك الصورة مساوية للشمس في ماهية
النوعية كما ذهب اليه جمهور الحكماء وبعض المتكلمين او مباينة لها اما بان
تكون من عالم المثال والاشباح المجردة المسماة بالمثل المعلقة وهو من
الاعيان الموجودات عند شيعته كما ذهب اليه بعض الحكماء واما بان يكون
مثالا وشبحا لها حادثا في النفس وقت التصور من غير ان يكون هناك ولا
ذاك كما ذهب اليه المتكلمون مدلل على ما ذكرنا قولهم في الوجود الذهني
بانه لو كانت النار موجودة لاحرقت اذهاننا عند تصورها اذ من البين
ان احراق الذهن انما يتم اذا وجد في الذهن نفس النار لا مثالها وشبحها
وليس بقائل بين بعام انه اذا فثبت ما ذكرنا في القول بانه انما تعلق العلم
ليست بموجودة في الازل لا في الخارج ولا في العلم امكن تعلق العلم بها في
الازل بان تتعلق صفة العلم بمثالها واشباحها التي هي الصور العلمية الحادثة
الذات الواجب تعالى ولا يتوهم عدم تعلق العلم بالفعل الحوادث في الازل
الذي هذا لا يمكن العلم بالمعدومات الا بتعلق العلم بمثالها لاستحالة

التعلق بالمعدوم الصرف ثم اذا وجدت يتعلق العلم بانفسها مرة اخرى فالمثبتون
للعلم تعلقين ازلي وحادث وانما يلزم ان لا تكون المعلومية معلومة له تعالى
في الازل لو لم تتعلق العلم بها اصلا الا بانفسها ولا باثباتها والجواب اما ان تكون
انفس الحوادث متصفة في الازل بالمعلومية او لا تتصف وعلى الثاني يلزم ما ذكره
وعلى الاول يلزم وجودها في الخارج اذ لا علم الا لان صدق الموجبة يتوقف
على وجود الموضوع في ظرف الثبوت وان كان ثبوت المعلومية لها في الازل ثبوتا
حقيقيا في نفس الامر لا ثبوتها فرضي بمعنى لو وجد كان معلوما لزم ان يوجد
الحوادث في الازل في نفس الامر وجودا حقيقيا لا فرضي والوجود في نفس
الامر منحصر في الوجود الخارجي والعقلي ثالث لها في التحقيق هذا خلاصة
ما حققه الشارح في كتبه وهذا متوجه على تقدير ان تكون الحوادث معلومة
في الازل باثباتها من عالم الاشباح ايضا وليس المتوجه على تقدير القول
بالوجود الذهني لانفس الماهيات كما حققه هو بتحقيق مع ان كلامه ههنا
مبني على هذا التحقيق وايضا يجري برهان التطبيق في تلك الامثال والمثبتة
على المثبتين فيلزم اثبات المعلومية وانتقاض البرهان فظهر وبالجملة
برهان التطبيق جار في جملة متميزة الاحاد في نفس الامر سواء كانت موجودات
خارجية او ثبوتات خارجية او موجودات علمية هي انفس الماهيات او اشباحها
واشباحها من عالم المثال او من هذا العالم فيلزم احد المحذورين ومراده
ههنا التخلص من هذين المحذورين مع عدم الوقوع في ورطة احدهما و
جميع هذه الاحتمالات تختص من ورطة وتوقع في احدهما الرابع ان منهم من
قال ان علم الواجب تعالى ليس بحصولي بتعلق العالم بصورة كما حققه في معلوم
بل بحضوري بحضور ذات المعلوم عنده تعالى ازلا وابدا وكما ان ذاته تعالى
لا يدخل تحت تصاريف الزمان وجميع الازمنة حاضرة عنده تعالى مع جميع
مراتبه على نهج وقت ونسبته الى الجميع على السواء كذلك صفاته تعالى ليست
بزمانية اضافية كانت او حقيقية فيتعلق الصفة الازلية تعلقا ازليا بموجودات
معلومة فيما لا يزال وتخصيص التعلق لا ازلي وجودات الحوادث
فيما لا يزال وقد ذكره بعضهم ههنا وادعى ان السلم من الالتجاء الى العلم
الاجمالي ما فيه وما فيه والجواب ان حضور المعدوم الصرف المطلق لا تميز له
في الازل اصلا عند الواجب تعالى بديهي بطلانه فضلا عن حضوره
ازلا وابدا كما صرح به موجه خيالي وبعد تميز حضور الممتنعات ولا حضور

المعدومات

الحادثات لممتنع في ما توجد ابدا بد ولا يصح في حضور الحوادث الموجودة ايضا
لوجوه الاول انه يستلزم احتياج الموجودات الغير المتناهية في حضورها ازلا
وابدا ويبطله برهان التطبيق الثاني ان وجودها موقوفة على الايجاد السبق
بالازلية سبوقية بالعدم بها فلو كان الاحتياج لتعلق العلم الازلي بها وجودها
اللازمية لزم توقف العلم على نفسه وهو دور باطل وبالجملة هذا احتمال بعيد
ولا جرم بعد ان احتياج الحكماء الى ارتسام صور الحوادث في العقل الفعال لو
اجمالا وشيخ ابن سينا الى ارتسامها في ذات الواجب مخالف لاصول الحكماء المصرح
به بعض المحققين بحيث يفيد اثبات الواجب ومن ههنا يتضح ان ما ذكره المتأخرون
من ان العلم تابع لوقوع المعلوم بحيث يكون العلم التصديقي قائما بان زيدا بعض
في وقت كذا وهذا التصديق يكفيهم في دفع الجبر عن افعال العباد لا يحول على
ما هو اعم من التصور فالعلم بنفس زيد وبنفس قعوده في زمانه وجاءها
سبوقا بالعلم التصوري متعلق بهما كما يشاهد في علمنا بان
السرير موجود فيتوقف على وجود السرير ووجوده موقوف على بناء الموقوف
على تصوره اولا فغاية الامر توقف العلم التصديقي على تصور اطرافه ولا باس
فيه فما ظهر في ذلك فانه من نفايس ابحاث خامس ما قيل استحالة تعلق
العالم بالمعدوم الصرف مع ان التعلق العلمي ودعوى البداهة غير مسموعة وما يتوهم
من ان التعلق نسبة وهي تقتضي وجودها فيها فهو ايضا مبني على النسبة العينية فانها
لا تقتضي وجود الطرفين بالفعل بل وجود التقديري كاف فيها على انه منقوض
بالقدرة الازلية المتعلقة بالحوادث المستقبلة نسبتها بين القادر والمقدور
ضرورة واتفاقا واما ما ذكره من القول بحدوث التعلق كما صدر عن بعض
المتكلمين فليس للهرب عن التعلق بالمعدوم الصرف بل للهرب عن لزوم
التغير في علمه تعالى بالجزئيات المتغيرة كما في شرح المواقف حيث ذكر بعضهم
ان لعلمه تعالى تعلقين قديم وهو بالنسبة الى الازليات والمتجددات باعتبار
انها ستتجدد وحادث بالنسبة الى المتجددات باعتبار وجودها الان او قبل
كما في الحاشية الخيالية والجواب عنه ان هذا القائل لم يتصور ولم يفهم معنى
التعلق بالمعدوم الصرف فان العلم بالشيء اما بحضور ذلك الشيء بذاته عند
العالم كما في العلم الحضوري واما بحصول صورة له سواء كانت تلك الصورة
كما حقق منه كما في العلم الحصولي الانفعالي او لم يكن بل كانت متقدمة عليه
لوجوده كما في العلم الحصولي الفعلي ولما كان العلم بالشيء موجبا لتميز المعلوم

عنده ومرجعا للاضافة بينهما باتفاق الحكماء والمتكلمين فحينما تحقق العلم
في الواقع جزم ان يتعلق العالم بشيء متميز هو امارات المعلوم او صورته
الموجودة في علمه فيتحقق تعلق العالم بالمعدوم الصرف تعلقه به من غير حضور
ذاته عنده ولا حصول صورته عنده وهذا يجري مجرى ان يقال علمت ان يحصل
شيئا لا وجود له في الخارج ولم يحضر بالي صورته اصلا وهذا سفسطة بينة
ولهذا حكم شريف المحقق بان القائلين بان العلم اضافة او صفة ذات اضافة
وهم المتكلمون لا بد فيه عندهم الاشتمال بالعلم بالمعدومات الامكانية الوجود
الذهني او بامارات تميز اخر غير الوجود كما نقلنا بل نقول لو تحقق الاضافة
في الواقع ولم يتحقق طرفا الطرفين بل احدهما فقط هو العالم جزما تحقق احد
المتضايفين مع امكانه والمعلومية بدون الاخر وهو بط بداهة وعليه مبنى
برهان التضايف ولهذا شنعوا على ابي هاشم حيث اثبت علما بالمعلوم
وهذا القائل اشنع منه بكثير لانه ان نفى المعلوم المستحيل وقد وجهوا طرده
بما نقل عن الشيخ كما اخرنا وهذا القائل نفى جميع المعلومات المعدومة ولا
توجيه له بناء على ان الاتصاف بالمعلومية يتوقف على وجود المتصف بداهة
او على تميزه في ظرف من الظروف اعني الخارج والذهن وما ذكره من الوجود التقديري
ان يكفي في تحقق العلم تقديرا وفرضا لا تحققا والنقض بالمقدورات وهم
ان عدم تعلق القدرة بالمقدورات المعدومة انما يتوجه على النافين للوجود
الذهني ايضا على المثبتين لان المقدورات في المعدومة في الخارج متصفة بانها
مقدورة بمعنى صحة فعلها وتركها باعتبار وجودها العلمي لان الصحة
بمعنى الامكان ويتصف بها الماهيات في الذهن واما ما ذكروه من ان الالتجاء الى
حدوث التعلق ليس لهرب عن تعلق بالمعدوم الصرف بل للهرب عن لزوم
التغير في ذاته تعالى بالتغيرات فيه انه لا يخلو في شيء من المقدمات لا نسلم الشق
الثاني فانه بعد تسليم تعلق العلم بالمعدوم الصرف بداهة لم يبق للنافين
للوجود الذهني وتميز المعدومات في الخارج معنى اشتراط الحدوث بالتعلق
وقد يتعين عدمهم حيث جعلوا معلومات الله مقدوراته غير متناهية بمعنى
انه تقف عند حد مع انها على تقدير القول بالوجود الذهني غير متناهية
بالفعل كما سيجيء فهم التجويز ليس لهرب عن امرين وذكرهم اياه لهرب
عن لزوم التغير في ذاته تعالى لا ينافي ان يكون ذلك القول للهرب عن امر اخر
اذ قد يكون الجواب الواحد جوابا عن اشكالات عديدة وبين المعاصرين من

قال

قال استحالة تعلق العلم بالمعدوم الصرف ممنوعة فان ذلك المعدوم الصرف لا يكون متميزا
قبل التعلق وان كان متميزا بعده ولا يجري برهان تلك الصورة العلمية متميزة وان جرى
في الموجودات الخارجية وانه غير بان تعلق نسبة متاخرة عن الطرفين قطعا فلا بد
من تميز المعلوم قبل التعلق قطعا وذلك التميز امارة الخارجية وهو في المعدومات بط
عند الاشاعرة وامارة الذهن ثبوته فيما هرب من القول بالوجود الذهني وايضا
اختصاص جريان التطبيق بالموجودات الخارجية باصل قطعا لان الاضداد عارضة
للموجودات الذهنية ايضا ولذا حكم المحققون بان زوجية اربعة مثلا من لوازم
الماهيات العارضة بحسب ظرفي الوجودين وجريان التطبيق فيه ظاهر عرض له الاضداد
عارضا ومعروفا قطعا مرية فيه ولذا اتفق المحققون على جريانه وان تميز
متميزة لاحد في نفس الامر كما نقلنا وما قال موطخياني من شمول بالنسبة
العلم بالمعدوم الصرف انه مل فان مراتب الاضداد الغير متناهية داخلة تحت علمه تعالى مل
مفصلة ونسبة الانطباق بين الجملتين معلومة له تعالى لذلك فتامل وتفرع عنه
وجه التامل ان علمه تعالى مل انما يشمل ما لا يمتنع العلم به كما ان قدرته تعالى انما
تشمل ما لا يمتنع وجوده وامكان تعلق العلم بمراتب الغير المتناهية مفصلة لم
انتهى القول قد اضطرب في العلم الاجمالي في مراتب الغير المتناهية وان ثبت علمه تعالى المفصل
في مراتب المتناهية ويتجه عليه ان كل مرتبة فرضية تنتهي نعلم تفصيلي فوقها
مراتب متناهية اخرى لكن تعلق العلم بها تفصيلا ولا يقف عند حد بالنسبة الى ما هانا
فاما ان ينتهي العلم به تفصيلا في حد فيلزم ان لا يوجد العلم التفصيلي الممكن له تعالى
وهو العلم التفصيلي بمراتب متناهية فوق ذلك الحد او لا ينتهي في حد بان يكون
جميع المراتب الغير المتناهية معلومة له تعالى تفصيلا في الازل فيجري البرهان
ويلزم احد المحذورين قطعا لا يقال لعل مراده ان كل مرتبة متناهية معلومة له
تفصيلا وان كان مجموع المراتب الغير المتناهية معلومة له اجمالا وحال الكل كحال
يجوز ان يغاير حال كل الافراد لانا نقول اما ان يكون الاجمالي معلوما تفصيلا
في الازل متناهية فيلزم عدم اتصاف الواجب تعالى بالعلوم التفصيلية الممكنة له
تعالى فوق المنتهى او لا يكون يجري البرهان فلذا جزم الشارح بالاجمالي في جميع المراتب
وان اطنب الكلام على الاطناب اي قد صنفوا في تفضيل الشارح في الحاشية هذا الكلام
قوله ان التعلق بين العالم والمعدوم الصرف انه لم يقل بين العلم والمعدوم الصرف
لانه لا ينطبق على مذهب القائلين بان العلم اضافة وتعلق وان ينطبق على مذهب
القائلين بانه صفة ذات اضافة او ملازمة الى ان اعتراضه مع قولهم بنفي الصفات الزائدة

وبان العلم الاجمالي فرق بين العالم والمعلوم لم يجعلوا العالم متعلقا بالمعدوم الصرف بل
بالموجودات المتميزة في الخارج عندهم كما اشرنا اليه فان قلت العلم الاجمالي اذا انحصر
جوابه المختار بمنع الجريان مستندا بعدم الاجمالي وهو مستند مساوي لواقع اذ ليس
من الجريان مدار الامكان لانكون المعلومات فلم يبق لمنع الجريان مستند سوى احتمال
العلم الاجمالي قلنا بطل ذلك ايضا بثبت المقدمة الممنوعة التي هي الجريان في الموارد
مستند مذكور ومنشأه قوله لم يصر ذلك الشيء معلوما بالفعل وحاصل الابطال
ان العلم الاجمالي بتلك المعلومات الغير المتناهية ليس علما بها بالفعل بل بالقوة
وقد قالوا ان العلم بالف عدة الحالية ليس علما باحكام الجزئيات المندرجة فيها
بالفعل بل بالقوة القريبة من الفعل والعلم بالفعل انما يحصل بانه ستنتاج منها
بضم صغرى سهلة الحصول هذا في العلوم التصديقية واما العلوم التصورية
فلان العلم الاجمالي بجميع انواع الحيوانات مثلا بعنوان الحيوان ليس علما بصورة
الانسان بالفعل بل بالقوة وانما يحصل العلم بالفعل بعد معرفة الفصل وانضمامه
اليه وان لم يكن العلم الاجمالي في الازل علما بها بالفعل بل بالقوة فيلزم المحذور
المذكور اذ هو عدم كونه تعالى عالما بالحوادث في الازل بل وقت حدوثها
حضورها بدونها عنده تعالى هذا لا يقال ان اريد انه يلزم ان لا يكون معلومة
اصلا فممنوع كيف وقد كان الكل معلوما اجمالا وان اريد انه يلزم ان لا يكون
معلوما تفصيلا فسلم لكن نقول يكون الكل معلوما اجمالا لا يلزم القول بكونه
معلوما تفصيلا بل هو بنفسه لان نقول مبنى السؤال على ان العلم الاجمالي لكونه
علما بالقوة يستلزم الجهل ببعض تلك المعلومات اذ لو كان الكل معلوما بالفعل
بتصور حتى الاجمال فيلزم ان لا يكون الواجب تعالى عالما بجميع الجزئيات حادثة
وسيوجد في الازل بل وقت حدوثها قلت قد حقق في محله ان جواب بمنع
عدم كون العلم الاجمالي علما بالفعل مستندا بتحقيق في محله بان للعلم الاجمالي
قسمين قسم يستلزم الجهل بشيء من تلك المعلومات كما توهم السائل وهذا
قسم على ما حقق وقسم لا يستلزم ذلك بل جميع التفاصيل معلومة للعالم
ومع ذلك ليس هناك صور متعددة بل جميعها موجودة في العلم بصورة واحدة ولذلك
جواز كون العلم الاجمالي له نوع اتحاد بالمفصل اتحادا واعتزاليا وتبيينه على وجه المراد
تحقيقه في محله فيما قيل وفي اصل وحقه انه ان اشتبه فيه الجهل بالتفصيل
يمنع ثبوته له تعالى وان فلا يمنع وتفصيله ان العلم المانع عبارة عن حضور المعلوم
عند مدركه فللعلم بالمسألة معينة تلك حالات اولى حالة عند عدم الالتفات

اليها

بها وفي تلك الحالة ليس له علم بها بالفعل لعدم الحضور بل بالقوة الثانية حالة
عند الالتفات اليها وفي هذه الحالة يحصل سلسلة منها الثالثة حالة عند غروبها من حيث
تفصيلها وتمييز موضوعاتها عن محمولاتها ولا شك انه له في الحالة الثانية علما بها
تفصيلا بصور مفصلة وكذا في حالة الثانية له علم بها بالفعل وان كانت اجزاؤها
بحيث موجودة في المدركة بصورة وحدانية فحضور صورة الكل عند مدركه وعدم
التميز بالفعل لا يقتضي عدم الوجود كما ان عدم تميز اجزاء الجسم المتصل بالفعل لا
يقتضي عدم وجود شيء من تلك الاجزاء ثم ليس لشيء من اجزاء المتصل وجود
استقلالي لكن انتفاء الوجود الاستقلالي لا يوجب انتفاء مطلق الوجود بل جميع
تلك الاجزاء موجودة بوجود الكل كما حقق في محله فكذا جميع اجزاء المسألة
موجودة بصورة واحدة موجودة حاضرة عند المدركة بوجود تلك الصورة وان
لم يتميز بعضها عن بعض بالفعل وهذه الحالة الثانية ليست بمسبوقة بالعلم
التفصيلي اولا كما في المسألة بل قد يحصل لقوة سابقة مركب اجمالي لمعرفة الفصل
لحفظ صورة الحدس وبهذا البيان اندفع ما اورد واعلم من الاوهام منها انه يستلزم
ان لا يكون الواجب تعالى عالما بالتفاصيل لانه ان اراد ان لا يكون عالما بالاشياء بصور
متعددة فغير محذور وان اراد ان لا يكون عالما بجميع الاشياء فغير لازم ومنها
قيل ان التعلق بين العالم والمعدوم الصرف جائز في التعقل الاجمالي واما ما قيل ان
العلم الاجمالي هو الصورة الحاصلة للكل اذا فصلت تحصل صور متميزة فالصورة متميزة
علم تفصيلي نشأ من الصورة الاجمالية فالمعدومات باعتبار حضور حاق ضمن
تلك الصورة الاجمالية ليست بمعدومات صرفة فما لا يسمن ولا يغني فانه انما يصح
العلم التفصيلي دون العلم الاجمالي انتهى وذلك لان ما ذكره هذا لا يفيد وقد
لزوم التعلق بين العالم والمعدوم الصرف وصحيح العلم الاجمالي بحيث لا يستلزم الجهل
بشيء من الاشياء كما هو مبنى السؤال على ما عرفت ومنها ان التمييز لازم العلم وفاق
فاما ان يكون ظل معدوم متميز عن غيره في الوجود العلمي فيكون كل معلوم صورة
مغايرة لصور سائر المعلومات فيكون العلم بها تفصيليا ايجابيا او لا يكون فلا
يكون معلوم بالفعل لانتفاء اللازم وبجواب هذا ما قاله ظل موجود متميز لان التمييز
ظل الوجود فيتميز تميزا مستفادا وهو لازم العلم التفصيلي وتميز شيء وهو لازم العلم
الاجمالي ولو توقف العلم بالفعل مطلقا على التمييز الاستقلالي لما كان التفسير في الجهل
والسلطة دفعية في الاحكام الحدسية اذ ليس بين سنوح ذلك للقياس وبين الحكم الحدسي
زمان يسع الترتيب وليس التصحيح السابق مرتبا بالفعل بل بالقوة لان سنوحه دفعي

والمرتب بالفعل لا يمكن ان يتسع دفعة ولا يكون الحفظ بدون العلم بالفعل وقد تقرر
ان العلم التصديقي انما يحصل من علم بالمقدمتين لا بالعلم بمقدمة واحدة فذلك
التاسع مركب من مقدمتين فصاعدا وموجودة الذهن دفعة بصورة واحدة
ومعلوم جميع اجزائه بالفعل ثم اراد نوع توضيح ايضا اشارة الى ان الحكماء ايضا
قد يكون علم الواجب تعالى بعلوم جميع المبادي العالية وهم الواجب
تعالى ايضا العقول العشرة والنفوس الفلكية على ما اجمع فقال وهو في
العلم الاجمالي التعقل بسيط اي ليس له اجزاء وتفاصيل بالفعل الذي يجعله
الفلاسفة ذا حصل لنا مستفادا من المبادي العالية حيث جعلوا العقل الفاعل
اربع مراتب رابعها العقل المستفاد من العقل العاشر الذي مشهورهم من الواجب
تعالى في تحقيقهم كما سيجيء انه والاجمع المبادي والتفصيل اي تفصيل المعلوم
بذلك العلم الاجمالي وتمييز بعضها عن بعض بحيث يكون معلوما بصور
متعددة تفصيلا انما هو منتفس من حيث هي هي اي من حيث
انها متعلقة بالمبدأ في تعلق التدبير والتصرف وهي حيثية كونها فاعلة ولها
حيثية اخرى هي حيثية كونها قابلة وهي من حيثية كونها فاعلة تحتاج الى القوى
البدنية الظاهرة والباطنة ومن جملتها القوة المتصرفة التي من شأنها الترتيب
والتفصيل ومن حيث كونها في بدن تستفيد من المبادي العالية من غير احتياج الى
القوى وان كان القوى المتصرفة وغيرها من القوى الجسمانية التي يتوقف عليها
التفصيل وسائر التصرفات البدنية عندهم مستحيلة في حق المبدأ الاول تعالى
في الواقع فلم يمكن للمبادي ذلك التفصيل فيبين ذلك التفصيل فيما للتفصيل
في المبادي بان يوجد فيهم صور مفصلة وتستفيد هاهنا للنفس من حيث كونها
فاعلة مستفيدة وانما هو للنفس من حيث كونها فاعلة متصرفة في البدن
وارادوا بان كون العلم الاجمالي في المبادي على ما نقل عندهم فقال فالمراد بالعقل
الاجمالي للمبادي هو بخلاف الصور التفصيلية اي المعينة الخارجية والذهنية
لان جميع الاجزاء الوجود مقابل خارجيا فان او ذهنيا وقد اشار اليه في الرسالة
الجديدة حيث قال كما ان العلم الاجمالي فيما بعد التفصيل لذلك العلم
الاجمالي له هو عند الصور التفصيلية في خارج وفي الادراك [illegible]
[illegible] وانما يحصل العلم الاجمالي بحالة من الاستدلال بالسبب فان الخلاف
عندهم هو بين المبادي [illegible] عندهم عبارة عن ذلك العلم الاجمالي
[illegible] تمام استعداد الغائب فتفصيل المبادي [illegible] لا بتمييز بعض الصور

عن بعض

عن بعض بدون الايجاد فان ذلك التمييز عبارة عن تفصيلات وحاصل كلامه فلو لم يكن
تعقل الاجمالي علما بالفعل عندهم لما جعلوه خلافا لاستحالة خلق الموجود
المعين بدون العلم به بالفعل لان العلم الحادث مثله والغير لا يفيد صحة
الايجاد بل لا بد ان يكون ذلك المعين معلوما للخالق ولو بوجه كلي منحصر
فيه بحسب الخارج كما سيجيء وليس معلومية ذلك المعين بذلك الوجه
المنحصر بالاستدلال بل هو ضمن العلم الاجمالي بالكل وفي اختيار سيف ابا عذ
في الخلاف مبالغة لكونه علما بالفعل من جهة ان الخلاف عندهم هو العلم و
لكن ان تقويته في حيث خلاف الاجمالي تجريد بديهي مبني على التزاع
علم الاجمالي اخر فانه لم يقصد مبالغة في الباب لقوة ذلك ثم اراد ان يبين ان
العلم الاجمالي عندنا ايضا علم بالفعل فقال ولكن ان تقول التعقل الاجمالي
ان كان بكل عمل بالفعل لم يكن بعد التفصيل في ذهننا ولما كان فيه نوع
شبهة بناء على ان التفصيل يحتاج الى التفرقة متعلقة الى تلك الصورة بجهة
ولذا اشتبه في كونه علما بالفعل بعض الناس الاخرين كما سيشير اليه في بحث علم
نفس التشبيه المذكور في الرسالة الجديدة كما لا يخفى ثم اقول كما ان البعد
الحالي ان لما اجل اقوى دلالتهم على قدم العالم واثبت في فهمهم الابطال براهين
قطعية لم يبق لعقل سليم سائغ ميل الى مذهبهم اباطل اصلا لكن لما كان
لهم دليل حزر جعل الاوهام على الحكم بصحته وهو ان الزمان لا يقبل العدم اذ
لو فرض عدمه توجد قبله زمان ممتد لا الى نهاية فقبله الزمان يستلزم لوجوده
مع عدمه وهو محال فكذا عدمه فثبت ان زمانه ابدي وهو كونه سيالا مقدار
الحركة فيلزم قدم الحركة وجسم متحرك وكان الوهم الذي هو سلطان القوى
متسلط على مدركات العقل حتى قربه الذي يوسوس به صدور الناس خاف
على بعض من لم يغلب عقله على وهمه فيما العكس ان يجعله معارض الدليل
الحوادث فيتنزل عقيدته عن مرتبة اليقين في رتبة الى جهة انقداح ذلك
الدليل الوهمي ايضا لا بمجرد المنع بل مع الاستناد الى نظيره القطعي البطلان
وهو الامتداد الحالي لا الى نهاية وبهذا حقق انقداح بهذا الدليل وضح تاخير
القدح عن قوله وانما اضبط الكلام وحاصل القدح منع الملازمة بان يقال
لا نسلم انه لو فرض عدم الزمان توجد مع عدمه زمان كيف ووجود الامتداد
الزماني لا الى نهاية كوجود الامتداد الحالي لا الى نهاية في كونهما من الاحكام
الوهمية الباطلة فكما ان ليس فوق الحد امتداد مكاني موجود بل موهوم محض

سيو فكذا بس قبل الزمان امتداد زماني موجود بل موهوم محض وقولهم انا نجزم
بتقدم بعض اجزائه ثبات لتلك الملازمة الممنوعة بان يقال ان نجزم بتقدم بعض اجزاء
الزمان الممتد لا الى نهاية على بعض اخر تقدما لا يجامع معه تقدم اخر
فالجزء الذي فرض فيه عدم متقدم على الجزء الذي فرض فيه وجوده بهذا المعنى
ولا يكون الامتداد كذلك فبحيث يتقدم بعض اجزائه على بعض تقدما بهذا
المعنى او بحيث يجزم بذلك التقدم ان اذا كان له راسم موجود في الخارج وهو
الآن سيال الموجود عندهم بمنزلة الحركة بمعنى التوسط وان لم يكن نفس تلك
الزمان الممتد موجودا في الخارج بل في الخيال عندهم بمنزلة الحركة بمعنى التصور
فثبت قولنا لو فرض عدمه لزم ان يوجد مع عدمه زمان اذ لا يعني بوجود الزمان
الممتد وجود نفسه في الخارج بل وجود منشأه وراسمه في جانب عنه بقوله ممتد
فان تجزيه وحاصله انهم ارادوا تقدم بعض الاجزاء على بعض بهذا المعنى في الواقع
والجزم مطابق للواقع بذلك التقدم فهو هم فانه انما يصح اذا كان للزمان الممتد
في الآن وجود في الواقع وهو اول مسئلة بل الزمان قبل العدم واجزاء ذلك الزمان
واتصاف بعض تلك الاجزاء بالتقدم على البعض الاخر فكلها موهومات محضة
جانب اعوال والجزم المذكور بتبعية الوهم وان ارادوا تقدم البعض على البعض في
حكم العقل ولو غير مطابق او الجزم مطلق ولو بتبعية الوهم فذلك التقدم او الجزم
به مسلم ولكن لا نسلم ان ذلك التقدم الوهمي او الجزم بتبعية الوهم لا يكون الا بالراسم
موجود في الخارج كيف ونحن نجزم بتبعية الوهم ايضا بان وراء العالم امتدادا مكانيا
يتقدم بعض اجزائه على بعض في وضعه اي في اشارة الحسية والرتبة بالنسبة
الى بعض مركز العالم ضرورة ان العقل بتبعية الوهم يجزم بان الفرسخ الذي
يحدث بعد حد من الامتداد المكاني الذي فوقه اقرب الى مركز العالم من الفرسخ
الذي بعده فمن شرع في الاشارة الحسية الى الفراسخ المتصلة من مركز العالم
الى نهاية بشير الى فرسخ الذي بعد حد اولا والى ما بعده ثانيا فيكون الفرسخ
الاول متقدما على ما بعده في الاشارة الحسية والرتبة وبالجملة مثل التقدم المذكور
الوهمي او الجزم بتبعية الوهم حاصل في اجزاء الامتداد المكاني وراء العالم مع انه لا
راسم ولا مرسوم فظهر بشهادة البراهين المبسوطة في محله وقد اشار
الى واحد منها هو برهان التطبيق كما اشرنا اليه لا راسم في تقدم بعض
اجزائه على بعض في الامتداد المكاني الموجود داخل العالم نعم عدم الزمان في
متقدم بهذا المعنى على وجوده لكن ذلك التقدم ليس بزماني بان يكون هناك

امتداد

امتداد بل راسم موجود ويقع ذلك العدم في بعض اجزائه بل هو تقدم بمعنى اخر
في هذا المعنى من الشيء منع قولهم ان كل تقدم لا يجامع معه المتقدم التأخر
فهو زماني الا لدليل لهم على هذه المقدمة سوى ما ذكر من الامتداد لا يكون كذلك
الا بالراسم موجود والا لم يتم هذه المقدمة لم يتم انحصار التقدم في الاقسام
الخمسة المشهورة ايضا ولذا احدث المتكلمون قسما سادسا وسموه تقدما
ذاتيا وهو تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض اخر وتقدم عدمه على وجوده
واشتركوا ان التقدم والتأخر الزمانيين لا يكونان الا فيما كان للمتقدم والمتأخر
زمانان مغايران لهما وفي ظاهر كلامه اشارة الى ان التقدم والتأخر بين اجزاء الزمان
ذاتيان كالتقدم والتأخر بين عدم الزمان وبين وجوده كما ذهب اليه المتكلمون
لا زمانيان كما ذهب الحكماء واشار الى ان التقدم والتأخر اللذين لا يجامع معهما
المتقدم المتأخر من الاعراض الاولية لاجزاء الزمان والا لم يصح تسمية المتكلمين
اياهما بالذاتيين لكنهما من الاعراض الاولية العامة لوجودهما بين عدم الزمان
ووجوده بلا زمان والعرض الاولي لا يجب ان يكون خاصة اذ قد يكون اللاحق
للشيء بواسطة ذاتي اعم عرضا ذاتيا ولو سلم فهما عرضان ذاتيان لمطلق الامور
المتعاقبة اللاحقان لها بلا واسطة عند المتكلمين سواء كانت تلك الامور اجزاء
زمان او عدمه ووجوده فلا يخفى انه في كلامه للمتكلمين في ان تقدم بعض اجزاء الزمان
على البعض ذاتي لا زماني كما توهمه بعض الناظرين واطنب غاية الاطناب في بيان
توهم هذين الامتدادين اه فرق في المنع الاستدلال العاري عن المعارض الذي قدح
فيه الخصم شاهد الامتداد الزماني كالامتداد المكاني الذي هو نظيره بلا فرق بينهما في
ان الوهم حاكم بعدم تناهيهما وبراهين القاطعة تحكم بتناهيهما بداهة وقوله
وان كان الزمان متناهيا اه استدلال على بطلان قولهم ان كل تقدم لا يجامع معه
المتقدم المتأخر فهو تقدم زماني براسم موجود بعد الانفراق اي على تقدير تناهي
الزمان الموجود في الواقع لا يكون قولنا لم يكن قبل شيء بمعنى وجد قبله زمان ولم
يوجد فيه شيء اخر كما يوهمه ظاهره قولنا قبل ظرف فيه زمانية كما هي المتبادرة بل بمعنى انه لم
يوجد هناك شيء الا زمان ولا حادث اخر فيه في الواقع وان وجد هناك بحسب التوهم
زمان اخر يجعله الوهم ظرفا لعدمه في الواقع فحكمه قبل في قولنا هذا للظرفية الزمانية
الوهمية وهي لا توجب وجود زمان في الواقع براسم موجود في الخارج وهو مراد من قال
ان الظرفية فيه زمانية او نقول تلك الظرفية الزمانية واقعة في حيز النفي وصدق ذلك النفي
لا يتوقف على تحقق الشيء الواقعة في حيزه كما ان صدق السالبة لا يتوقف على

وجوده موجود في الوقت ولا يلزم ان يكون حادثا في بعض مطلق المتقدم بشهادة
البراهين والمراد بالشيء الحادث لا مطلق الممكن كما وهم لان مطلق الممكن
ثابت له صفة الوجوب وبالجملة فقد ثبت بالبراهين ما قاله المتكلمون
من ان تقدم عدم الزماني على وجوده ليس بتقدم زماني بل نوع آخر من التقدم
ويتخيل ان تقدم الواجب بقوة على الزماني ليس بزماني ايضا وهو
كذلك لكون تقدمه بالزمان لانه يعني ان لا يسبق على وجوده شيء
من الازمنة الموجودة المقدرة لا بمعنى ان لا يسبق شيء من الازمنة الموجودة
مع انه يعني المعنى الثاني لا ينافي ايضا لكن بمعنى الاول ابلغ تحريرا وعلى ان
عدم قبول الشيء الى ما عدم والعدم يجمع اجزاء قابل شيء وكما يشتغل
الاستعداد على الوجود يستغني بالمادة الاولى اعلم ان مراد اهل الكلام من
الشيء في هذا الكلام هو العدم الذي رد على الوجود لا مطلق العدم والا مطلق
الخروج من الانتظار بالظهور والخروج الى الوجود جوز والمعنى الثاني
قوة تقوية حاصلة عليها فان قلت فيتم من التمثيل بما هذا المطلب والذي
بالشرح المحقق ثم استدل على هذا المطلب تارة بحدوث العالم فان
عدمه سابق على وجوده اللاحق لعدم التمايز وقد جوز الاول والثاني
وتارة بمباينة الخلق في صفة وجوب الوجود والعدم نظرا الى الذات
هذا ويورد عليهما بان هذا لا ينافي المدعى بالطبع بما هو المتنازع فيه فانه
يجوز ان يكون الشيء الذي له ذاته قابلا للعدم سابق وللاحق جميعا ويمتنع احدهما
او مذهبي بعد خارجة عن نفوس صفة الابدية مع حدوثها وعقول
القديمة الابدية بالزمان حكما ثم لدفع الايراد المذكور عن الدليل الاول بان
بالمعنى حكم حدوث جواز العدم بالفعل صحيح ذلك الحكم هنا حق يقوم دليل
لا شيء ويتم هذا خلاصة ما في شرح مقاصد ولا جل كون الدليل الاول
تحت رشحات شرح جعل هذا حكم لانه حدوث العالم ولم يجعله مسلما اخر
وهو غير مسلم كما جعل وفيه مسلمة لانه يتم الثبوت بكون العالم
قديما بعد عارضهم ابن شرف وابو علي وابو هاشم من المعتزلة وخالفوهم
في هذا الحكم بعض عدم منع حفظ والكرامية اما عدم سفة فلها بهم
قديم وما ثبت قدمه امتنع عدمه واما الحافظ والكرامية تمنع انقلاب
بعد حدوث العالم حكموا باستناد عدمه الطارئ هذا هو مذكور المصنف به
شرح الجديد بحيث يدرج معاد في الوقت وشرحه وفي شرح المقاصد

في ان الجسم

في بحث ان الجسم يبقى زمانين وفي بحث ان العرض لا يبقى زمانين وبهذا يبين
ظهر امور الاول ان الشيء ههنا بمعنى الامكان والوقوع المغير بعدم كون الطرف
الثاني في الحكم واجبا بالذات والا واجبا بالغير بحيث لو فرض وقوع الطرف موافق
لا يلزم محالا اصلا يعبر عنه بالامكان الاستعدادي كما في تعريفات
الشريف لكون الشيء بالنسبة الى الشيء الموجب للوقوع بالنسبة الى مانع
محال وقد يطلق الشيء الامكان بحسب نفس الامر لعدم الامتناع بوجه من الوجوه
كما يطلق على ما يقابل الامكان العقلي اي الامكان عند العقل لا بالامكان ووقوعا
في معنى ههنا ان العالم لا يمتنع عدمه اصلا لكونه غير الامر لذاته ولا لغيره
خارجة وليس المراد ههنا الامكان الذاتي المغير عدم كون الطرف الخالف
واجبا بالذات وان كان واجبا بالغير ولا الامكان الاستعدادي وهو المفرق
بكون الشيء من شانه ان يكون وليس بحاصل بالفعل والمعنى الصرف عايد
بالغيوب كما توهموا ان الامكان الذاتي والاستعدادي يجامعان الامتناع بالغير
بالضرورة فيتبين ان الاستعداد يجامع الامتناع الذاتي كما في استعداد المادة الهيولى
مع امتناع الذاتي فيها كما هو الا ان هذا القول باعتبار نفس
ان الاستعداد مجرد الهيولى المجردة الهيولى والصورة واما الحق على الاتصاف
فبنى على ما ذهب اليه بعض المعتزلة من ان الذات اصفة الوجودية تحدث في كل
وقت ثم ينعدم ذلك الجوهر بعد الاتصاف بها باقتضاء تلك الصفة انعدامه
بعده وهو يوجبه كون باطلا ضرورة مخالف لمذهب الاشاعرة فلا يبنى عليه
كلام اصل ولذا اشار الشارح بقوله الى ما يظهر بان الموجب لعدم الاتصاف
كما في الحكماء انما هو ان الجسم المتصل قابل للانفصال اي لا يطرا عليه
الانفصال فيزول الاتصال ويتصف به لامتناع اجتماع الاتصال والانفصال
في زمان واحد فالوجود والعدم واما الوجه بعضهم هنا من ان الامكان
الوقوعي يستلزم الوقوع بالفعل فلا يحل القبول لعدم ان الاجماع عليه بالمختلف
فيه كما اشار اليه بقوله واختلفوا فيه وهم فساد لانه مبني على المعقول من
شمول الامكان الوقوعي بهذا المعنى للامكان الاستعدادي الذي هو الامكان
بحيث لا ضرورة في شيء من الطرفين كما حقق الشيخ ابن سينا وقد شارح
المطالع من ان ما هذه الامور لا يستقيم به يطبق ثم ضرورة ما واقعة ضرورة
بشرط المحمول خلاف الامور لا يستقيم به اذ لا يتحقق الضرورة فيها الا في
حين الوقت والحق احد جانبين من الوجوب والعدم في الامكان الوقوعي انما

يستلزم وقوع الطرف الممكن بالفعل بالقياس الى الزمان الماضي او الحال لا الاستقبال
او يخ المعقول من المراد ههنا انه قابل للعدم الطارئ له استقبال بالنسبة
الى الازمنة التي تحقق وجوده فيها كما يدل عليه قول بعضهم سيقع اثناء ان قول
الشارح وذهب الكرامية حديث قول نص قطعا لا حديث قول شرح فقال بعضهم
انه سيقع لكنه هو بعض ولا يلزمهم انكار قيام الساعة بانفطار السموات وانتثار
الكواكب وانكار الحشر الجسماني المنصوص عليها في القرآن حتى يتوجه ان يقال
انهم في نفي الحشر الجسماني كما في شرح المقاصد لان القول بامتناع العدم
الطارئ شرعا من الجسم لا يوجب القول بامتناع تفرق الاجزاء وبعده
وقوع الجمع بعد تفرقها وانما يلزم ذلك للفلاسفة القائلين بقدم العالم
وبنوع الانسان وبان العلم لا يقبل الخرق والالتيام ولذا صرح المص في المواقف
بان اهل الملل والشرائع من اخرها اجمعوا على جواز الحشر الجسماني ووقوعه
وانكره الفلاسفة والكرامية والجاحظ مع قولهم بامتناع فناء الاجسام
في نفس جواز الحشر الجسماني ووقوعه لكن بالجمع بعد تفرق الاجزاء لا بالايجاد
بعد الاعدام فيستحيل عندهم وانما لم يذكر الفلاسفة مع الكرامية تنبيها على
ان رد الكرامية اهم من ردهم لان مخالفتهم ثابت مبنية على العدم كما عرفت فمجرد
اثبات الحدوث ردهم من غير تردد بعد ذلك بخلاف الكرامية والجاحظ الموافقين
لنا في الحدوث فان ردهم بعد اثبات الحدوث يحتاج الى بيان ان العدم السابق
بالفعل يستلزم امكان اعدام الذاهق بالامكان الوقوعي كما عرفت والكتاب بذكر
الكرامية عن ذكر الجاحظ لانه متفرد في حكمهم فذكر مذهب الكرامية هو المناسب
لغرض المص ورد هم تنبيه على ما مر من ان الشارحين صرحا ان الجمهور
على الحدوث هم القائلون بالفناء وليس كذلك لان الكرامية مع كونهم
قائلين بالحدوث ليسوا قائلين بالفناء كما نص عليه بعضهم لان الكرامية
والجاحظ غير مندرجين في مراد المص من جمهور المتفقين على الحدوث
والقائلين بالفناء كما يقتضيه عطف بالواو وتفريع قولهم بالحدوث وقيام الساعة
وحشر جسماني يوجب الاندراج في مراده لان ذلك القول مشترك بين اهل الملل
وسائر الفرق الا ان ابن حديد قوله فقال بعضهم انه سيقع اي قوله عشرة
وبعض بانه شرط القائل بفناء الاجسام والارواح وبان الحشر بجميع
اجزاء المتفرقة وبعض شبهة الخصوصي كما صرح به الخربوسطي
غفرة وذلك لانا نعلم بانه سيقع بتهوره لحدوث فرقة القائلين بكون الجنة

والنار

والنار مخلوقتين الان ولذا لزمهم فناؤها ومخالفوهم غيرهم مما ذكر ويرجح ان ما ذهب
الشارح من ضمه ترجيح امتناع اعادة المعدوم بعينه في بحث الحشر الجسماني ولاجل
الاكتفاء بما سيأتي ترك تعديل هذا القول ههنا ويستفاد الترجيح من الفتح في تعديل
هذا البعض فيما بعد ... واختلفوا في وقوعه اعلم ان المتفقين في صحة ان كل
جسم من الاجسام وكل جزء من اجزائه قابل للفناء وهم ما عدا الفلاسفة والجاحظ والكرامية
اختلفوا في انه هل يقع بالفعل او لا يقع حتى يمتنع وهذا الخلاف منهم مبني على الاختلاف
في جواز اعادة المعدوم بعينه وعدم جوازها كما سيشير اليه في بحث الحشر الجسماني
فمن ذهب الى الجواز ذهب الى انه سيقع بالفعل عند قيام الساعة ويقع الحشر
بالايجاد بعد الاعدام ومن ذهب الى عدم الجواز ذهب الى ان فناء البعض وهو
الجنة والنار واجزاء بدن الانسان غير واقع وان وقع فناء البعض الاخر كالسموات
والارض واجزاء ابدان الحيوانات ويقع الحشر بجميع تلك الاجزاء الباقية المتفرقة
لا بالايجاد بعد الاعدام والكل من الفريقين ادلة سمعية واستدل الفريق الثاني
على مطلوبهم بانه لو وقع اعدام الكل لوقع اعدام الجنة والنار فيلزم ان لا يكون اطلاق
الجنة وطيها ... مع ان النصوص دالة على دوامها ولو وقع اعدام جميع اجزاء
المحشور فيكون الحشر بالايجاد بعد الاعدام وهو خلاف الواقع لان الموجود
بالايجاد يومئذ ان كان عين الاول المطيع او العاصي يلزم اعادة المعدوم بعينه
وهو محال وان لم يكن عينه بل مثله يلزم ان لا يصل الجزاء من الثواب والعقاب
الى المستحق والنصوص دالة على الوصول الى المستحق واستدل الفريق الاول على
مدعاهم بقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه واشباهه وبنى الاستدلال بهذه الاية
على امرين الاول حمل الهلاك على العدم الطارئ الثاني حمل الهلاك على معنى سيهلك لجواز
بناء على ان صيغة ... على مجازية الاستقبال بالنظر الى اللغة وفي الحال حقيقة
باتفاقهم وفي الماضي مختلف فيها كما في شرح المقاصد فلو حمل الهلاك على حقيقته
لزم هلاك الكل عند نزول الاية او بعده وليس كذلك فتعين معنى الاستقبال
وليس بعد الحشر اجماعا فتعين انه في الاستقبال وقبل الحشر وفي ندفع الجواز
التنبيه على كونه محققا للواقع بالفعل حال او في الماضي كما ذكروه في امثاله وورودها
عليه او لا بجواز ان يحمل الهلاك على معنى الخروج عن الانتفاع به بتفرق الاجزاء
والقول بان ذلك الخروج لا يمكن الا بالاعدام بالكلية لان الشيء بعد تفرق اجزائه
يبقى دليلا لا صانع وهو من اعظم المنافع مدفوع بان المراد الانتفاع به بالفعل
اللائق بحاله كما يقال هلك الطعام اذا لم يبق صالحا للاكل وان بقي صالحا للمنافع

اخر لا مضرة الا انتفاع به وانت خبير بان هلاك الجواهر مفردة من اجزاء الجسم لا يكون
الا بانعدام لا انتفاء التفرق في الخارج وكذا هلاك الهيولى والصورة من اجزاء الجسم
البسيط لا يكون الا بالانعدام بالكلية وانما يجوز الهلاك بتفرق الاجزاء في المركبات
بانحلال التركيب لان اجزاء الجسم من البسائط وثالث بجواز حمله على معنى الموت
كما في قوله تعالى ان امرؤ هلك ولا يخفى ان تخصيص العام من غير قرينة بالحيوانات
وثالث بعد تسليم ان الهلاك بمعنى العدم بجواز ان يحمل الهلاك على معنى انه قابل لذاته
بكونه ممكنا يستحق الوجود الا بالنظر الى العلة الخارجية ولذا قال الامام الرازي
تاويل الاية بكونه ابدا الى العدم ليس اولى من التاويل بكونه قابلا لذاته يعني ان كلا
التاويلين مجاز وليس التجوز بعلاقة الاول اولى من التجوز بعلاقة الاستعداد
اقول بل الحمل الاسمية الدالة على الدوام ترجح الثاني ولذا حكم الامام حجة الاسلام
بكون المراد هو الثاني قطعا كما ياتي بعد وبهذا ينقدح الاستدلال بهذه الاية
على جواز الفناء لان مال الاية ح الى الامكان الذاتي وقد عرفت ان جواز الفناء
لم يثبت بمجرد الامكان الذاتي ويلزمهم فناء الجنة والنار اه ان حمل على معنى انه
يلزمهم ان مدت هم فنائهما فهو معارضة بان يقال لو انعدم الكل لزم ذلك وان
حمل على انه يلزمهم ان استدلالهم بهذه الاية بان تحمل على المعنى الذي فهموه فهو نقض
اجمالي بان ذلك الاستدلال مستلزم لخصوص الف ر وهو امران الاول فناء
الجنة والنار المخلوقتين الثاني وفناء اجزاء ابدان الناس من الاعضاء والعناصر الاربعة
التي هي اجسام لطيفة سارية في البدن سريان الماء في الورد عند المتكلمين او هي
وان كانت جواهر مجردة عدت اجزاء من افراد الانسان والمراد بابدان الانسان افراده
ثالثا الثاني ان يعيد الله تعالى هذه الاشياء التي اعدمها بشهادة النصوص الدالة
على الحشر ودوام الجنة والعقاب في النار وكل من الامرين خلاف الواقع
ما اشرنا اليه بين الفرق الثاني من ان فناءهما يستلزم عدم دوام اهل الجنة
وخلودهم وفناء الاجزاء لا يستلزم عدم وصول الجزاء الى مستحقه لان الاعادة يستلزم
جواز اعادة المعدوم بعينه والمحال في هذا الايراد اشارة الى ان مذهب
الفرق الثاني المختار عنده واجيب عن هذا الايراد بمنع انتفاء الاعادة
وبيانه عدم الاولى لا يفيد في الدوام المتعارف سيما في دوام اهل المعاقبة
في غيرها وجواز ان يحمل دوام الاهل والخلود على الدوام بعد استقرار الاهل
في محلهما وبقاء حدهما وبقاء دون الاخر تحكم لزوم وقال الامام حجة الاسلام
ان منع عدم مذكور بعد تعارفه او منقض لكن يحتمل ان يحمل على ما ذكره الامام

الرازي

فانترقون بها

الرازي من تجوز بعلاقة الاستعداد وان يحمل على ما في التذكرة من تمثيل الهالك بمعنى
المعدوم في الحقيقة ح وقال في مشكوة الانوار اه هذا هو القول بوحدة
الوجود وتخصيص هذا المذهب ان الموجود انما يطلق حقيقة على ما قام به
الوجود في الذهن اما بان يكون ذلك الوجود عينه بان يكون منتزعا من ذاته
كما ذهب اليه الحكماء في الواجب والمشهور في الكل او غيره بان يكون منتزعا
من وصف زائد على ذاته كما ذهب جمهور المتكلمين في الكل فالمحققون من الحقيقي
المجاز الى ذروة الحقيقة وهم المتصوفة شاهدوا بطريق المشاهدة لا بطريق النظر
الغير الخالي عن الشوائب والشبهات ان ليس الموجود الحقيقي بهذا المعنى الا الله تعالى
واطلاق الوجود على الممكنات مجاز بعلاقة المظهرية اذ ليس هناك وجودات
متعددة يقوم بعضها بالواجب تعالى وبعضها بالممكنات بل وجود واحد هو
ذات الواجب تعالى وليس معنى كون الممكنات موجودة ان يقوم بها الوجود
بمعنى انتسابها بنوع تعلق الى الوجود الحقيقي الذي هو ذات الواجب تعالى القائم
بذاته وحصل ذلك التعلق عند تجلية تعالى في الاعيان الثابتة التي هي الصور
العلمية له تعالى المتخالفة بالاستعداد بمقتضى الاسماء الالهية المتفاوتة كالقابض
والباسط والرحيم والقاهر وكيفية التجلي المذكور مجهولة لا يعلمها الا هو فتلك
الاعيان الثابتة المدركة لذات الواجب تعالى المتخالفة بالاستعداد ظاهر على
عليها الواجب تعالى فظهر وجوده تعالى وممكناته فيها على حسب ما يقتضيه استعداداتها
فصارت موجودات متخالفة لتخالف الاستعدادات فالتكثر انما نشأ من تكثر
الاستعدادات كالمرايا المتعددة التي يتجلى فيها شخص ويرى فيها بصور مختلفة
معوجا ومستقيما وجيدا ورديئا صغيرا وكبيرا على حسب ما يقتضيه استعدادات
المرايا مع عدم ذلك الشخص عن جميع هذه الاوصاف فالوجود الحقيقي واحد
ومع ذلك منبسط على جميع الممكنات الموجودة بالظهور فيها عند التجلي لا
باختلاطها وحلول فيها ثم دام ذلك التعلق باقيا يطلق عليه اسم الموجود
مجازا بعلاقة المظهرية واذا انقطع التعلق المذكور لا يطلق عليه اسم الموجود
لا حقيقة ولا مجازا فالممكنات الموجودة عبارة عن الاعيان الثابتة بشرط المظهرية
وعلى طل حال ليس لها وجود قائم بها فلا يطلق عليها الموجود حقيقة فتكون
معدومة ازلا وابدا في الحقيقة ولذا قالوا الاعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود
والفرق بين هذا المذهب وبين مذهب الصوفية الوجوديين الاولين ان الصوفية
ينكر مطلق الوجود سواء كان وجود الواجب او وجود الممكن والمتصوفة لا ينكرون

وجود واجب لوجب بل يحصرون لوجوده فيه الثاني ان المتصوفة انما ينكرون
وجود الممكنات باعتبار قيامها بانفسها لا باعتبار قيامها بالواجب ضرورة
انهم لا يقولون ان ليس هناك شيء موجود وانما يقولون ان وجود ذلك
الموجود ليس له في نفسه بل هو وجود موجود آخر ظهر فيه والسوفسطائي
ينكر جميع الاعتبارات على هذا المذهب مذهب وانما تطور العقل وهو
يرجو بذلك وبانه لا طريق الى الوصول الى الكشف الذي نسبته الى العقل
نسبة العقل الى الوهم وقد اشار الامام الى ذلك حيث جعل العلم الضائع
كخافق وضيع لا يرى منه شيء بعيد من انوار العقل ما يرى من واسع علم
الباطن وان يرى من ذروته واعلاه فقد اشبه حال العارفين بحال من
يترقى بالنواح تعب الى راس جبل شامخ ليرى الشيء البعيد غاية البعد
ويميزه لمال تميز وسمى علم الظاهر بالجاز فان اهله يصفون الوجود
في الممكنات مع ان اطلاق الموجود عليها بالمجاز بخلاف الظاهرية وان لم يعرفوا
بخلاف اهل علم الباطن فعلى هذا المذهب يكون هناك بحيث العدم حقيقة
لا مجاز فيه اصلا ومع ذلك لا يقتضي وقوع العدم اطراد بانقطاع التعلق
خاصا بالتجلي وبهذا يندفع ما قيل كيف يتصور عدم الطارئ على ما ذهب
اليه ارباب علم الحقيقة وههنا مذهب آخر في حدود اطوار العقل مختار عند
صاحب المقاصد وهو ان الوجود كثير فالوجود الذاتي اسلك الذاتي لا بعض
مرتب يضمحل عنده وجوده الممكنات بل وجوده فقط وقد اجمع اهل الحق
وقد يتوهم ان المراد باهل الحق الاشاعرة خاصة وهم بعض المتقدمين
حدوث وامكان العالم فلذا صرح به وقيد انه انما يصح بتقدير جهة فعلية
وجانب المعلوم وان يرجع فاعله الى بعض المتقدمين في بحث السابق و
يستلزم ان يجعل غير الاشاعرة منهم اهل الحق فالوجه ان قيد طرفا
في قوله وجب شرعا خارج عن حكم الجمع عليه صرح وان ابى بذلك التقييد
يجب ان ثابت بالشرع عند الاشاعرة لا بالعقل كما زعم المعتزلة فالجمع
في جملة متفقين صالحة واحدة والتعبير باهل الحق لذا اختص رويته
هو الموقف من النظر في معرفة تعالى واجب اجماعا ومن المعتزلة وخلف
في طريق ثبوته فهو عند اصحابنا السمع وعند المعتزلة العقل وهو الفكر
الذي يجب ان يحث عن النظر لا حظه اما فيما هو حاصل عند
تحصيل غيره لكن هو الموقف وحيث ما يتصورت المفردة والمركبة والتصديقات

والفكر

والفكر سواء جعل عبارة عن ترتيب الامور المعلومة للتادي الى المجهول او مجموع الحركتين
منهما مفضية الى ذلك الترتيب اخص منه وعلى تخصيصه بالفكر ما ثاني من ان المراد من
المعرفة التصديق وهو لا يحصل الا بترتيب المقدمات فهو الى لا يخل معرفة تعالى كذا
في شرح المواقف والمقاصد وان حملوا طلبه في شيء معنى لام التعليل كما في الحديث لوجوه
الاول ان مدخول طلبه في المتفق بالنظر يجب ان يكون معروضا للمهيئة الحاصلة من
الترتيب كما قالوا في تعريف الدليل بما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه ومعرفة معرفة
لا تصلح لان تكون معروضة للمهيئة الثاني ان المعرفة عبارة عن العلم الفائت بنظر
والترتيب لانها عبارة عن التادي الى المجهول في تعريف الفكر الثالث ان الواجب شرعا
هو النظر لغرض معرفة تعالى لا النظر لغرض آخر وان ترتب عليه معرفة فمن نظر
في الكواكب مثلا لغرض سلك في بعض احوالها المجهولة وترتب عليه معرفة الله تعالى
يجب عليه اعادة النظر لمعرفة خاصة فالدليل الثاني والثالث من الادلة الواردة
على مطلوب واحد فلا يلزم تحصيل المعرفة الحاصلة على انه يجوز ان يحصل بمجموع
النظرين معرفة اخرى اقوى من الاولى ويحصل ذلك الاقوى بنظر بعد زوال الاولى
لئلا يلزم اجتماع المثلين كما اضطر الى ذلك القائلون بامتناع اجتماع المثلين
في ايقاع شيء آخر ان لو لم يحصل بمجموع النظرين ضوء آخر لا خلل بحرفة اقوى من الضوء
الحاصل بالشمس الاول بعد زوال الاجتماع مثلان ثم فهمت تعبيرية الى مستعملة
في معنى تعبية بتعبيرها بالظرفية منه انتهى احاطة فيها على ان آخر طالب البناء
على مكان استعارة تبعية وفائدة التجوز هي الاشارة الى ان لا يكون النظر لغرض آخر
غير المعرفة انه لا يوجد بناء بدون مكان او الاشارة الى ان للمعرفة طرفا آخر غير
النظر له نهاية مدة النظر وغيره ومشهور ظرف للظرف وفي لغيره فيكون اشارة الى ما
سيجيء من شرط من ان النظر انما يجب على من كان المعرفة نظرية بالنسبة اليه وعلى
الاسراء لحبس المعرفة وبنى عليه والمراد بمعرفة التصديق اولا ما كان المعرفة
المضافة الى ذات الواجب تعالى منحصرة في التصور بالكنه او بوجه ما خرج عنها
التصديق بوجوده تعالى وصفاته فتوجه على انحصار ذلك التصديق واجب ايضا
فدفعه بتحرير المراد معرفة احواله من الوجود والصفات والتصديق بها بتقدير
المضاف ولما توجه على هذا التحرير ان يقال فعلى هذا يخرج معرفة بكنهه مع انها واجبة
ايضا فدفعه بان معرفة لكنه غير واجبة على احد والا لحصلوها وحصلت بالفعل
ولو لبعض المكلفين وتالي باطل اذ لم يحصل لاحد بالفعل عند المحققين بشهادة
الاحاديث الدالة على عدم الحصول كما يأتي واما الجواب بكونها ممتنعة غير مقدورة فلا

[illegible] الباقي في الخارج هذا التصور بوجه ما وتعذر ان تصوره تعالى بوجه ما
ضروري حاصل لكل احد ضرورة لا اختيارا فلا يجب على احد ايضا ان يوجب ما
الاختياري المقدور لا يقال لا وجه لتخصيص معرفة بالتصديق ان قد يتوقف
التصديق على تصور احد طرفي القضية بوجه مخصوص فيكون تصورا بوجه لكن
هو الموضوع بوجه اخر غير الوجه البديهي الحاصل مقدمة الواجب المطلق وان لم
يكن الوجه الاخر كنهه تعالى ايضا ولذا يكون تصور الصفات التي هي الكيفيات بكنهها
او بوجه اخر مقدمة الواجب اضافي وعلى تقدير ان يكون بعض التصورات متعلقة
بذاته تعالى او باحواله واجبا ايضا لانا نقول لا يلزم من تخصيص المعرفة التي هي العلم
المفترض للاجزاء بالتصديق تخصيص الفكر بالتصديق لكن على هذا لا وجه لاخذ
التعريف بالمفرد بحمل النظر على الفكر ويقدر الطاقة البشرية المراد من البشر
ههنا من يكلف بما يصرح به والمراد بطاقته اقتداره عليه مع خلو عن ضرورة شرعية
كتحصيل النفقة والكسوة والسكنى لنفسه ولعياله وسائر العبادات الواجبة
فان تحصيل العقاب لحقه طاقة طل مكلف ووسعه بهذا المعنى ولو بادنى اجابة
فمن عجز عنها فوسعه فعليه وزره بالفرق الاضافة ولفظ القدر للاحتراز عما ليس
في الوسع فيخرج هذا القيد شارقا الى مذهب وجوبها وهو كونها مقدورة تحصيل
كما ان الفكر المقصود تحقيق معنى الايمان المكلف به والتصديق بدوره عقدة
ويجب رؤية هذا القيد كما اخذه تعريف الحكمة ان يصير الانسان حكيما الا على بعض
العلماء بالحكمة بخلاف المؤمن قوله ثم اصبح على ما ذكرنا من سود ما ذكروا سقطوا
منهم واما الاستدلال الاتي فليس منهم بل من معاونهم فلا يرد ان الاستدلال الاتي
يناقض استثناء الوحدة فنقض وجعله من تتمة المستثنى به انما عدة الخوبة على
انه يمتنع نقض قوله وقد يستدل على انه تعالى بتقدير الجزء والجزء لما هو انما
ثبت بعد ثبوته ويكون قوله بان حقيقته تعالى غير اندراجه تحت الحد وسوى
ما قد يستدل به على ان حقيقته تعالى وهو كما ترى فلا يحصل له الظن
بالظن الغالب الغير الكافي في المطالب الكلامية بل شعري لا يحصل به الظن
بل يحصل الشك عن خصمي لذلك وذلك لان ما ذكره اولا من
الدور لا يفيد ظن لكن بعد تدقيق النظر والرجوع الى ما ذكروه
يظهر ان ذلك لا يدل على جميع مقدمات المستدل اذ يمكن ان يكون وجود
يمتنع ان يكون تركيبه من اجزاء الخارجية ما خوذ عن الاستدلال ان تعالى
يمكن ان يتحقق بدون تركيبه من اجزاء وبهذا يظهر فساد استدلال الغزالي

جميع

جميع نفوس المجردة البشرية وغيرها بهذه الحالة اولا النقص تجردا وتنزها
عن الواجب تعالى والا نقص يمتنع له النشاء من هو اشد تجردا وتنزها كما شاهدنا
عند الكثرة المادية للمجردات انتهى وكذا ما غيره يمتنع الكثرة فيه تعالى لكونه
اقرب الاشياء من حيث الوجود كما يمتنع ادراك البصر ما اتصل به [illegible] وقد يستدل
ايضا بان العلم بكنه الواجب لو حصل لاحد فاما ان يحصل بداهة او كسبا والثاني
فكذا للمتلازم اما الاول فلان كنهه تعالى ليس بديهيا بالضرورة بالنسبة الى شخص
والى وقت فلا يحصل لاحد في وقت بالضرورة واما الثاني فلان الكسب اما بحد
تام او ناقص وهو محال لاستلزام تركيب الواجب لوجوب تركيب الحد من جنس القريب
او البعيد ومن الفصل مع ان الحد الناقص لا يفيد الكنه واما بحد الناقص البسيط
بمفرد فمحال بداهة فان ذلك المفرد ان كان عين ذاته يلزم توقف معرفة الشيء
على معرفة نفسه من غير مغاير [illegible] او توقف بالاجمال والتفصيل لكن في المحدود
المركب مع حده التام وان كان غيره فلا يكون حدا بل رسما او مفهوما اخص
غير محمول عليه واما برسم تام او ناقص ولا شيء منهما بما يفيد الكنه بالضرورة
[illegible] لان البسائط الحقيقية يحتاج اليه فنسلم ان الكسب بالحد التام الذي يستلزم
تركيب الواجب في الخارج بل غايته انه مستلزم لتركيبه في العقل من جنس والفصل
وسيجيء انه ممنوع يحتاج الى البرهان وانما المستحيل تركيب الخارجي المستلزم
لاحتياجه الى الاجزاء المنافي لشان الواجب الوجود واقول هذه معركة عظيمة
بين الاعلام وتحقيق المقام بحيث ينضح المرام هو انهم اختلفوا في اجزاء
الحيوان والناطق واجزاء الحيوان من الجسم والنامي والحساس هل
هي ماخوذة من امور متغايرة بحسب الخارج كما قالوا ان الجسم ماخوذ من صورة
الجسمية والناطق من الصورة النوعية الانسانية وهذه الصورة مغايرة
للصورة الجسمية ماهية ووجودا وهي من اجزاء الجسم المركب من الهيولى
والصورة او ماخوذة من امر واحد بسيط قال الذاهبون الى الاول اختلفوا
ذهب طائفة الى ان اجزاء الماهيات متغايرة ماهية ووجودا ويرد عليهم
لزوم عدم صحة الحمل بينها ضرورة ان الموجودين بوجودين متغايرين
لا يحمل احدهما على الاخر كزيد وعمرو وذهب طائفة اخرى الى انها متغايرة
ماهية لا وجودا بل لها موجودة بوجود واحد ليصح الحمل بينهما ويرد عليهم
لزوم قيام الوجود الواحد بالشخص بموجودات متعددة متغايرة بالماهية
والذاهبون الى الثاني ذهبوا الى انها متحدة ماهية ووجودا وهو المذهب

مطلب

المختار عند المص وغيره من المحققين كما اشار اليه الشريف في شرح المواقف في
بحث الماهية فهو المذهب المختار يكون اجزاؤه ماهيات امورا انتزاعية لا
حقيقية ولا يكون المركب العقلي منتزعا من المركب الخارجي بخلاف المذهب الاول
قوله عدم الوقوع اقول الرسم اي بوسط ان البساطة الخارجية تستلزم بساطة العقلية
فلزمه ان لا شيء من الرسم بما يفيد الكنه بالضرورة كيف وهو مفيد فيما ظن لكن
لا نسلم جزءا بينا بالمعنى الاخص بل يمكن ان يرد على رسم بادنى قاعدة الاشعري في اسناد
جميع الممكنات اليه تعالى بلا شرط وان لم تقع تلك الافادة اصلا ان الكلام في امتناع حصول
كنه بالكسب قوله وعدم البداهة اي عدم امكان البداهة بالنسبة الى جميع الاشخاص
وفي جميع الاوقات بحث اذ لا دليل وانما ذكرنا بعد الامكان لما اشرنا ان مراد المستدل
من قوله ليست بديهية سالبة ضرورية لا دائمة بان مجرد الدوام لا يكفي في بيان الامتناع
بل لا بد من ضرورة السلب ويكفي للشارح ههنا مجرد امكان البداهة وان لم تحصل
لاحد في وقت اصلا بالفعل فلا يتجه عليه انها لو كانت بديهية لبعض بحيث تحصل
بعد تهذيب النفس والتجريد لحصلت لبعض النفوس المجردة مهذبة وقد سبق
منه انه لم يقع لاحد عند المحققين فلا وجه لهذا المنع بعد ذكر ما سبق منه الا ان يقال
ما سبق منه مجرد ادعاء لا دليل عليه فله ان يمنعه ايضا فح يكون قوله والاحاديث
الدالة جوابا عن هذا المنع لا شرحا في دليله ذهب اليه المحققون من غير
ان يكون مدخلا في هذا السلوك والجوب بخلاف توجيه الاول سبحانك
ما عرفناك حق معرفتك ومعرفة ذاتك وليس تلك المعرفة اللائقة
الا المعرفة بالكنه فاذا لم تحصل لاكمل الانبياء عليهم الصلوة والتسليمات فعدم
حصولها لغيرهم بالطريق الاولى ولا يتوجه على الاستدلال بهذا الحديث ان يقال
يجوز ان يعرف النبي عليه السلام حق معرفته بعد التكلم بهذا الحديث او ان يحمل
المعرفة المنفية على اكتناه الصفات اثار الالهية فهو بحديث اخر وهو قوله
عليه السلام تفكروا في الاء الله اي نعمه ولا تفكروا في كنه الله اي قدرته وسائر صفاته ولا
تفكروا في ذاته بان ما هو واي شيء هو فانكم لن تقدروا قدره اي لن تعظموه
تعظيما يختص به لا يقابله كما ذكره اهل التفسير في قوله تعالى وما قدروا الله حق
قدره الاية فهي نحو مستفاد من حديث تفكروا في القدرة الله تعالى على معنى
لام الاختصاص ولعل المراد ان تعظيم الله تعالى اللائق به انما يحصل بسلب جميع
صفات يعني خلقه تعالى وبنفوس ما توهم بصور الممكنات لا تحصل فيها غيرها
فحاصل تفكر النفس في ذاته تعالى لا يحصل عندها الا صورة شيء من الممكنات

فيؤدي

فيؤدي قصد الاكتناه الى جعل صورة شيء من الممكنات صورة له تعالى وهو منزه عن مثل هذا
فلا يحصل كمال التعظيم بسبب النقايص وعليه مبنى قول المرتضى بان البحث اشراك
اي مؤد الى جعل غيره تعالى واجب ايضا تعالى شانه عن ذلك علوا كبيرا فينتفي حق
التعظيم كناية عن نفي حق المعرفة وبهذا الاعتبار كان علة لتحريم التفكر وبهذا
يجمع الحديثين دليل واحد على عدم الوقوع بالفعل لا على الامتناع لكن عنوان
الاحاديث ظاهر في ان كل حديث دليل على حدة فح لا يتجه على الاستدلال بالحديث
الاول ما ذكرنا يتجه على الاستدلال بالثاني انه انما يدل على عدم حصول الاكتناه ولا
المخاطبين بالحديث لا على عدم حصوله للنبي عليه السلام بخلاف مثله اجعل يجمع الحديثين
دليلا واحدا فان الحديث مثلا كما يدل على عدم حصول للامة يدل على ان المراد من
الاول معرفة كنه الذات وقد نفى هذا النبي عليه السلام عن نفسه وعن سائر الانبياء
او عن نوع البشر فهم قوله قال الصديق رضي الله تعالى الخ اي عجز العقول عن الوصول
الى ادراك الادراك بالادراك بالضم اقصر فعل الشيء والادراك اعلم والمعرفة والمراد
معرفة الله تعالى كنه معرفة الله تعالى بالعجز ومعرفته بكنهه ناقصة فقصر على سبيل
الاستعارة المكنية والتخييلية ادراك والمراد ان اظهار ذلك العجز والاعتراف به
ناشئ من الادراك اللائق للعاجز او من الادراك بانه تعالى لا يدرك بكنهه وانما يدرك
بهذا القدر وضمنه على المرتضى كرم الله تعالى وجهه اي جعل ما ذكره ابو بكر الصديق رضي الله عنه
في ضمن شعره يكون مصراعا موزونا في نفسه وان لم يقصده الصديق فقال من
البحر البسيط العجز عن درك الادراك ادراك والبحث اي تفتيش العقول
عن سر هو الامر الخفي واضافته الى ذات الذي بينه اي البحث عن الامر الخفي
الذي هو ذات الله تعالى وكنهه اشراك اي مؤد الى الاشراك كما عرفت فقول
الصديق والمرتضى رضي الله عنهما انما يدلان على عدم الوقوع لا على الامتناع العقلي
اذ يتحقق العجز بمجرد امتناع العادي بعده ترتبه على الاسباب عادة وان امكن
عقلا قال المص واجب شرعا ليس المراد من الوجوب ههنا الوجوب بمعنى امتناع
الانفكاك عقلا كما هو معنى اللزوم العقلي لانا نفرق كثيرا بينه وبين الحكم بل
بمعنى تعلق المدح عاجلا والثواب اجلا بفعله وتعلق الذم والعقاب عاجلا و
اجلا بتركه باتفاق بيننا ومن المعتزلة كما صرح به الصنف في المواقف وانما الخلاف
في انه ثابت بالشرع كما ذهب الاشاعرة او بالعقل كما ذهب المعتزلة فقوله شرعا
اي وجوبا شرعيا ثابتا به رد على المعتزلة كما يشير اليه الشارح ثم ان المراد من الوجوب
ههنا معنى الفرض بمعنى ما يتوقف عليه صحة الايمان عند الاشاعرة ان عدم النظر الواجب

من الاجمالي والتفصيلي وان خص بالتفصيلي فقد اراد الغرض على سبيل الكناية من غير توقف
صحة الايمان عليه هذا هو مراد مصنف كما صرح به المواقف وجوز شارح المقاصد حمل
الوجوب ههنا على مطلق الوجوب الثابت بدليل لا شبهة فيه او بدليل فيه شبهة قوله
تعالى فانظر الى اثار رحمة الله كيف يحيي الارض بعد موتها وقوله تعالى قل انظروا
ماذا في السموات والارض فقد امر بالنظر في دليل الصانع وصفاته كذا في شرح المواقف
والمقول عليه السلام حين نزل قوله تعالى ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل
والنهار لايات لاولي الالباب ويل لمن لاكها اي مضغها ولم يتفكر فيها شبه النبي عليه السلام
اللحم بنبت يحيي من الانسان وغيره وهما لحيان ولم يتفكر فيها شبه النبي عليه السلام
قراءة الاية المذكورة من غير تفكر في معناها بمضغ الماكولات بين جانبي الفم
عدم الاشتغال بشيء معتد به والغرض من التشبيه لوم القارئ بان همته قاصرة عما
يليق به ومقصورة على الاكل والشرب حتى كان الفاظ القرآن عنده كالماكولات
والويل كلمة عذاب وقيل واد في جهنم والظاهر من العبارة الجارية ان جعل الحديث
دليلا على حدة لانه مع قطع النظر عن الايتين يدل على وجوب التفكر في الايات
وجعل كل من الايتين او مجموعهما دليلا اخر على بين وجه دلالتها على المطلوب بكون
الامر فيهما للوجوب وبينه بالحديث ايضا اذ كون الحديث دليلا على المطلوب على حدة
لا ينافي كونه دليلا على شيء اخر وما قيل ان النظر في الاية الاولى مستعمل بكلمة الى
ويكون ح بمعنى الرؤية بالبصر وفي الثانية متعد بنفسه ويكون ح بمعنى الانتظار
لا بمعنى التفكر وانما تدل الايات على المطلوب بوطان النظر فيهما بمعنى التامل و
التفكر بان يكون مستعملا بكلمة في كما صرح الشارح بجميع الاستعمالات الثلاثة في
بحث الرؤية فلا يخرج بان لا معنى لحمل الاية الثانية على معنى الانتظار بداهة ان نظر
فيها اما بمعنى الابصار كما في الاية الاولى واما بمعنى التفكر ومعنى الانتظار في المتعلق
بنفسه غير ظاهر ومن البين ان امر الشارح بالنظر بمعنى الابصار ليس الا لاجل
الاعتبار كما في قوله تعالى قل انظروا الى الاثار وما في السموات والارض لتعرفوا المؤثر و
الصانع بصفاته اللائقة به نعم يرد على الاستدلال بالايتين والحديث بحثان
احدهما ان النظر في المصنوعات انما يفيد وجود الصانع ووجوبه ووحدته
واما صفاته فالقدرة والعلم والارادة والحيوة لا جميع صفات الكلام الموقوف
على اجماع الانبياء عليهم الصلوة فالاستدلال انما يتم في وجوب النظر في معرفة
ذاته وبعض الصفات لا في معرفة الكل كما هو المدعى لتوهم ان يجعل الادلة
الشرعية معلومة في الغيب ومكتوبة في الكتب من جملة ما في السموات والارض

الثاني

الثاني ان الكل انما يدل على وجوب الحركة الاولى من حركتي الفكر الا ان يقال لما كان امر الدين
الامر بمعرفة الذات والصفات فكما تدل على وجوب الحركة الاولى تدل على وجوب
الحركة الثانية بمقدمة ان الترتيب على من يحتاج اليها وان لم تدل الا على وجوب الحركة
الاولى على من استغنى عن الحركة الثانية كاصحاب القوة القدسية الذين يحصلون
مطالبهم بطريق الحدس بناء على ان الحدس لا ينافي الحركة الاولى وانما ينافي الحركة
الثانية كما حققه الشارح في كتبه ولذا قال شارح مقاصد هذا التصديق يعني
الايمان قد يكون بالكسب اي مباشرة الاسباب بالاختيار كالقاء الذهن وصرف النظر
وتوجيه الحواس وما اشبه ذلك وقد يكون بدونه كمن وقع عينه على شمس فعلم
ان الشمس طالعة والتصديق بان امور به يجب ان يكون من الاول واعلم ان المص
صرح بان هذا المسلك يعني اثبات وجوب النظر بهذه الادلة السمعية لا يخرج
عن كونه ظنيا لاحتمال كون الامر لغير الوجوب والحديث من خبر الاحاد قوله
وعند المعتزلة واجب عقلا يعني ان وجوبه بالمعنى الذي ذكر ثبت بدليل
العقل وان لم يرد به الشرع وذلك لدليل بان يقال شكر المنعم واجب على المنعم عليه
عقلا والمعرفة مقدمة والنظر مقدمة هذه المعرفة الواجبة ومقدمة الواجب
المطلق المقدورة واجبة عقلا فيكون النظر واجبا عقلا كالمعرفة لو اجرا
لون الشكر واجبا عقلا فلان طاعة المولى اذا رجعنا نفسنا يرى ان عليه نعما جليلة ظاهرة
وباطنة لا تحصى ومن المعلوم ان من انعم عليه بمثل هذه النعم ويستحق الى
منعمه ولم يراع حقه ولم يتقرب الى معرفته اصلا ذمه العقلاء قاطبة واستحسنوا
سلب تلك النعم عنه ولا معنى للوجوب العقلي الا هذا فيكون شكر الله تعالى واجبا عقلا
واما ان الشكر موقوف على معرفة المنعم وصفاته فلان الاعرف بصفة الكمالية علم
انه اهل لان يشكر له وعلم انه كيف شكر فيندفع الخوف ويتم الشكر بخلاف
ما اذا لم يعرف كذا في الشرح الجديد وحاصله ان الشكر واجب عقلا لان ذلك دفع الخوف
سلب النعم والعقاب في الاخرة وكل شيء كذا فهو واجب عقلا بحيث يذم العقلاء
على تركه وذلك شكر الدافع للخوف موقوف على معرفة المنعم وصفاته فيكون المعرفة
مقدمة الشكر الواجب واما كون الشكر واجبا مطلقا بالقياس الى المعرفة وكون المعرفة
واجبة مطلقة بالقياس الى النظر فلانه ان توقف وجود الشيء ووجوبه معا على وجود
شيء اخر فالشيء الاول واجب مقيد والثاني مقدمة الواجب المقيد جائز كونه
المتوقف على النصاب وجودا ووجوبا وان توقف عليه وجوده دون وجوبه
فالشيء الاول واجب مطلق بالنسبة الى الثاني وهو مقدمة الواجب المطلق

كما شكر الواجب على طل مكلف وان لم يعرف المنعم وطالمعرفة الواجبة عليه وان لم ينظر
بالفعل ولذا يستحق الكافر والجاهل الذم والعقاب وطالصلوة متوقفة على
الطهارة وجوبا لا وجوبا ولذا يستحق تاركها العقاب وان لم يتطهر اصلا وكون
الشيء واجبا مطلقا بالقياس الى مقدمته المعينة لا ينافي كونه واجبا مقيدا با
بالقياس الى مقدمته الاخرى فان الصلوة مع كونها واجبة مطلقة بالنسبة الى ا
تطهر فهي واجبة مقيدة بالنسبة الى العقل ولذا اعتبروا قيد الحيثية في تعريف
الواجب المطلق حيث قالوا هو ما لا يتوقف وجوبه على مقدمة وجوده من حيث
هو كذلك واما مقدمة الواجب المطلق واجبة فيما كانت مقدورة فلان
وجوب الشيء يستلزم وجوب ما يتوقف عليه بداهة كما سيأتي مذ لا يقال الشكر
نفس معرفة القلبية لا متوقف عليها لانا نقول لعل مرادهم الشكر المعرف بجميع
الاعضاء بصرفها الى ما خلقت هي له بناء على انه يجب العبد حقوق كون هذا الشكر مراد
المنعم والشكر بالجوارح يتوقف على معرفة توقف المشروط على الشرط وبجميع
الاعضاء توقف الكل على الجزء واورد عليهم انا شاعرة بمنع الحقوق وبمنع كون
المعرفة نافعة بالقيام احتمال الخطاء في النظر مع كونه مبنيا على قاعدة الحسن
والقبح العقليين وبفرض الخارج للاخير وهو نقض اجمالي بانه وضح لزم كونهما عقليين
وهو بطل قوله ويمكن اثباته على مذهب الاشاعرة اه ليس المراد منه ما هو المتبادر
من الاثبات بدليل عقلي ايضا فان خلاف ما عليه الاشاعرة بل المراد اثباته
على مذهبهم بدليل نقلي مستند الى الاجماع القطعي لا الى الدليل الشرعي القطعي كما
في مستند الاثبات والحديث سابقا وذلك لان الدليل النقلي ما كان
بعض مقدماته القريبة او البعيدة ثابتة بالنقل كالاجماع هيهنا لا ما كان
جميع مقدماته القريبة لان الدليل ان لم يكن شيء من مقدماته نقليا فعقلي
فنقول حينئذ ان اهل الكلام ذكروا في حقه ان الاستدلال بهذه الآية وحديث
ظن والمعتمد عند الاشاعرة هو ان المعرفة واجبة اجماعا والنظر مقدمة و
النظر مقدمة وجودها لا وجوبها والمقدمة المقدورة تواجب المطلق شرعا
وجبة شرعا وشارح مقاصد عند وجعل المعرفة واجبة شرعا لاجل كونها مقدمة
موجب المطلق الذي هو واجبة الواجبة اجماعا لا يرد عليها اورد
عليهم من منع وقوع الاجماع على المعرفة مستندا بامتناع نقل قول المجتهدين
منتشرين في المشارق والمغارب وبجواز واحد منهم وبجواز كذبه المصحح
وبجوزه عن قوله قبل حقوق الحق ولا يرد هذا منع هذا المنع وقوع الاجماع

مطلب اثبات وجوب النظر

المتواتر

المتواتر على وجوب العبادة ولذا قال المصنف دفع ذلك المنع ما ذكرتم منقوض بما علم
الاجماع عليه بطريق التواتر كالاركان الاسلامية من وجوب الصلوة والخمس وصوم
رمضان وغيرها وفيه بحث اما اولا فلانه يستلزم ان يكون المعارفة واجبة
قبل المعرفة وسيأتي خلافه من اول لو جبت هي معرفة او ما تتوقف هي عليه
من النظر او القصد بل العبادات مقصودة بتبعية المعرفة لكونها وسيلة الى
ملاحظة المعبود ولذا فسر عامة اهل التفسير العبادة بالمعرفة في قوله تعالى
وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون الا ان يقال معنى كون المعرفة مقدمة
العبادة كونها مما تتوقف ويتفرع عليها العبادة لا وسيلة اليها على ان تكون
مقصودة بتبعيتها ان معنى المقدمة هو موقوف عليه مطلقا واما ثبت فلان
كون العبادة واجبة مطلقة بالنسبة الى المعرفة انما يتم على قول بعض اهل
الاصول من كون الكفار مخاطبين باحكام الفروع وهو مم وسيم فغير قطعي
بل مختلف فيه بين المجتهدين وذلك لانه على تقدير اشتراط التكليف بها بان
والمعرفة يكون وجوب العبادة كوجودها موقوفا على وجود المعرفة فتكون
العبادة واجبة مقيدة بالمعرفة ومقدمة الواجب المقيد لا يجب ان يكون
واجبة وان كانت مقدورة وبذا لم يجب تحصيل النصاب بوجوب الزكوة بل نقول
ما سينقله عن الاشعري من ان معرفة يتفرع عليها وجوب الواجبات وحرمة
المنهيات صريح في كون العبادات واجبة مقيدة بالمعرفة مع ان توقف العبادة
على معرفة المعبود بجميع صفاته الكمالية ظاهر المنع في التعويل على ما ذكروا
وقد يستدل على وجوب المعرفة بقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله لكن
ظن ما عرفت من احتمال صيغة الامر غير الوجوب ولان العلم قد يطلق
لغة على الظن الغالب وذلك قد يحصل بالتقليد من غير نظر كما ذكره
الامام الرازي اقول ولو احتمال كفاية التقليد في الايمان كما ذهب اليه
لدل على وجوب المعرفة اليقينية نصوص الايمان بلا مرية فالآية شرح المقاصد
واعلم انه لما كان المقصود وجوب النظر شرعا وقد وقع الاجماع عليه كما
صرحوا به فلا حاجة الى ما ذكروا من المقدمات ودفع الاشتراكات بل لو قصد
اثبات مجرد الوجوب دون ان يكون بدليل قطعي لكفى التمسك بظواهر النصوص
انتهى ويمكن دفعه بان الاجماع انما وقع على وجوب النظر لكونه مقدمة معرفة
الله تعالى كما يشعر به قولهم النظر في معرفة الله تعالى يعني لاجل معرفة واجب
فالاجماع على استدلالهم المذكور من ... فان قلت قد ذهب اه معارفنا

اثبت على مذهب الامامية معرفة وجوب النظر في معرفة ذاته وصفاته بان معرفة ذاته
تعالى في وجوده تعالى بديهي ينتقل اليه من المصنوعات بطريق الحدس لا بطريق
النظر لما ذهب اليه الامامان فلا يجب فيه النظر وان وجب في الصفات ويستفاد
من هذه المعارضة منع قوله ولا توقف المعرفة على النظر بكون النظر واجبا ايضا
قوله قلت دعوى بداهة اه حاصله ان اريد انه بديهي بالنسبة الى كل مكلف فممنوع
بل انه كان بديهيا بالنسبة الى اذهان الاذهان العالية كالامامين وان اريد انه بديهي
بالنسبة الى بعض فلم وغير مضر لنا سلمنا وجوب النظر على المكلفين في الجملة
ولو على بعض يحتاج الى النظر في المعرفة المذكورة فلا يتم تقريب دليل المعارضة
لانه لا يقوم على خلافه مدعانا ولو سلم ان وجوده الواجب تعالى بديهي بالنسبة
الى كل مكلف ففي قوله لم سلمنا لزوم ان لا يجب النظر على احد منهم في وجوده تعالى
وهو يفيد صحة المعارضة ايضا لم سلمنا وجوب النظر على كل واحد من المكلفين
في معرفة بجوهر الذات والصفات ولا يلزم من الوجوب في هذا بجوهر الوجوب
عليهم في معرفة الذات خاصة لجواز ان يجب عليهم في تحصيل الصفات بدون الذات
ففي كل من الخبرتين اثبات للملازمة الممنوعة التي استفيد منها المعارضة و
الوقوف في الجواب بوجود بداهته بالنسبة الى جميع الاشخاص والاوقات لجاز
اشمل لان البداهة والنظرية مما يختلفان بحسب الاشخاص والاوقات ولعل
ذلك متعين بندرج في الشق الاول قوله ولعل المعنى ان وجوب النظر على بعض
المكلفين دون حين كما هو الجواب في تسليم او وجوب النظر على كل مكلف
في جميع الصفات دون الذات كما هو الجواب بعد التسليم ليس بحق بل الحق و
وجوب النظر على كل مكلف فيما يحتاج اليه من الذات والصفات سواء في الجميع
وفي جميع الصفات دون الذات وفي بعض الصفات فقط هذا وبنحو غير
ان صحيح الفقوف القدسية من المكلفين يعلمون جميع ما يلزمهم بداهة بطريق
الحدس كما في الحدس كثير فلا يجب عليهم النظر في شيء من الذات والصفات
قد يكون مدركهم حدس بل تقيض لا يقال لجواز السلبي من الحصر في قلا مدرك
الايجاب اجيب انه لئن سلم ان يكون كل مكلف يجب عليه النظر فيما كان بديهيا
بالنسبة اليه وهو ليس في ان يكون بعض المكلفين لا يجب عليه النظر في شيء
من الذات والصفات لكون الكل بديهيا بالنسبة اليه ولذا قال البعض هنا
وكذا لو كان جميعها بديهيا بالنسبة الى بعض الاحاد كالمجردين عن جلابيب
الابدان والعوائق الجسمانية لا يكون النظر واجبا عليهم اصلا لانا نقول انا

كان

كان الحصر بحالة انما في التقييد الاخير من الكلام توجه كل من النفي والاثبات الى القيد
الاخير خاصة وهو قوله فيما ليس بديهيا بالنسبة اليه فدل كلامه على ان النظر
ولو اجمالا كالنظر الاعرابي الآتي ذكره فرض عين على كل مكلف لكن فيما يحتاج
اليه لا فيما يستغني عنه من احكام الذات والصفات ولذا كان هذا القول
سقا بلا نقول ثم يجب على الكفاية اه ولهذا خص بعض الصفات بالذكر في التقرير
الاتي والا لخلص الاذهان ما ذكروه لكنه لا يشمل جميع اوقات ذوي القوة القدسية
فهم يستغنون عن النظر في جميع هذه المطالب في جميع اوقاتهم لا سيما زمان
استيلاء من اولئك اعمارهم وان استغنوا بكمال تجردهم بعد ذلك عن النظر
في جميع المطالب في مخلف الذي لم يحتج في شيء منها الى النظر في جميع اوقات حياته
بمجرد احتمال غفلة مرجوح والراجح الحكم على مكلف اليه في الجملة ولو في بعض
الصفات لا سيما في صفة الكلام ولذا صدره بكلمة لعل الدالة على الظن بحاصل
مراده ان الحق ما ذكرنا وهو مراد الاشاعرة فلا يرد السؤال المذكور وفيه اشارة
الى دفع اشتراك اورده هاهنا توقف المعرفة على النظر والى قبول بعض الاجوبة
التي ذكروها في دفعها ورد البعض الاخر فمنهم اورد واستبد بمنع التوقف
مستندا بجواز حصولها بالتعليم كما ذهب الملاحدة او بالالهام كما ذهب البراهمة
او بقول الامام المعصوم كما يراه الشيعة او بتصفية الباطن بالرياضات والمجاهدات
على ما يراه المتصوفة واجيب عنها اما في الاول فبان الكلام حينئذ في النظر باطلها وخفي ان
التعليم ارشاد العقل في المقدمات فانه في ادراك البصيرة بمنزلة الضوء في ادراك
البصر وكذا صدق اخبار المعصوم موقوف على النظر والالهام لا يثق به صاحبه ما
لم يعلم انه من الله وهو موقوف على النظر واما تصفية الباطن فلا عبرة به الا بعد
طمانينة النفس في المعرفة وذلك بنظر في ذلك بان يراد لا مقدورنا الا النظر والتعليم
والالهام من فعل غيره فلا يكون مقدورا لنا واما التصفية كما هي حقها فيحتاج
الى مجاهدات شاقة قلما يفي بها المزاج فهي في حكم غير المقدور وفيه بتخصيص المدعى
بمن لا طريق له سوى النظر ولا يخفى ما في بعض هذه الاجوبة فانهم ان ارادوا بالمقدور ما هو
المقدور مستقلا فليس النظر مقدورا للناظر بالاستقلال عند الاشاعرة فانه بخلق الله
تع وان ارادوا ما فيه مدخل للقدرة فالتعليم والالهام مقدوران بطلب التعليم
وصرف الهمة وتسبيط الوهم كما صرح به القائلون بالالهام وايضا ربما يحصل بالالهام
والتصفية العلم بالمطلوب مع العلم بما يفيد الوثوق والطمانينة مع ان كون التصفية
في حكم غير المقدور لا يخرجها عن المقدورية في الواقع فان رجع الى ان المعرفة

تحصل بغير نظر من طرق البداهة وان يمكن اختياره وان الوجوب يختص بالمكلف
به يحتاج الى النظر غير ظاهر بل الظاهر تعميم المكلف مع تعميم حكم المنظور فيه
قوله فمن يكون مستعدا بفطرته اه واعلم انه لا يلزم من كون بعض احكام الذات
واصفاته بين جميعها بديهيا عند واحد من المكلفين ان لا يكون الايمان المكلف
به مقدورا له ان البداهة لا تنافي الاختيار وان الحركة الاولى كتوجيه المحسوس
نحو مصنوعاته والقاء الذهن بالاختيار ولو سلم فليس الايمان مجرد معرفة
ضرورية لوجود جماعة الكفار المعاندين بل المعرفة مع الانقياد الباطني
خبرا كما سيصرح به ولذا امكن التكليف بالايمان لتلك الطائفة المعاندين
ثم استحال تحصيل المعرفة الحاصلة لهم ضرورة وهم الذين يعرفون ربه كما يعرف
ابناءهم كما يعرفون ابناءهم قوله نعم يجب على الكفاية اه لا يخفى ان محل هذا
كلام بعد وجوب السؤال الذي ذكره المصنف الموافق ولعله هنا لدفع
توهم انه يجب على هذا المستفتي شيء من الدليل الاجمالي والتفصيلي لانه تحصيل
معرفة الى قصده بداهة ولانه تحصيل معرفة غير النظرية فدفعه بان يقال
يجب على كل مكلف على سبيل الكفاية تفصيل الدليل الدال على هذا المطلب
النظرية للمترددين والمعاندين والمسترشدين فيجب ذلك التفصيل على هذا
المستفتي بالنسبة الى غيره وان لم يجب بالنسبة الى نفسه قوله بحيث يتمكن من ازالة
الشبه وبحيث يقتدر مع ذلك معرفة التفصيلية للدليل على ازالة الشبه من
المترددين والزام المعاندين من المشركين وغيرهم وارشاد المسترشدين
من المستفهمين سواء كان ذلك التفصيل باصطلاحات محررة محررة بعد
تدوين علم الكلام او بدونها ففي هذا التقييد اشارة الى هذا التعميم قوله على حد
من مسافة القصر وهي مسافة السفر التي يقصر فيها الصلوات المفروضة ذات
اربع في ركعتين ومسافة العدوى ما يمكن الذهاب اليها والعود منها
في منزل يوم واحد كذا قيل فانه يشبه الخبر والاستعداء طلب النصرة
واسم العدو بالفتح فارسي وبالضم عربي والعدوى فليست الا والبعد بك
عن ذلك اي يستقر منه باعتداله عليك والفقهاء يقولون مسافة العدوى لان صاحبها
قد حصل العدو بمعنى النصرة يحصل فيها الذهاب والعود بعده واحدنا فيه من
القوة والجلادة والذب بفتح الذال المعجمة بمعنى المنع فالمنصوب للذب بمعنى التخلص
الذب الشبه السفسطائية منع شبه والعناد والجهل قوله والا لزم الشكل اه قيل ولعل
الغرض من زيادة نحن احق بهذا الشكل قوله تعالى وانه لحق واشارة عما اعتنا عن

الشكاية

الشكاية اه بجميع هذه الشكاية لقلة ترتب المطالب الدينية مع العلوم والمعارف
وذلك زمان يعد فيه العلوم من الكمالات وقد اشتهينا الى زمان يعد العلوم والمعارف
من المعايب فلا ترتب ولا شكاية قوله فان قلت ان النبي عليه السلام واصحابه والتابعين
اه معارضة اخرى لمدعى الاشاعرة بعد تحريره بما ذكره بقوله ولعل الحق النظر
اه وحاصله لو كان النظر واجبا على من يحتاج اليه فيما كان نظريا بالنسبة اليه لما
اكتفى النبي عليه السلام واصحابه والتابعون من عوام الناس بمجرد الاقرار والانقياد
بما صنفوهم بالنظر والاستدلال سواء كان الوجوب بمعنى الفرض الذي هو شرط
الايمان او بمعنى آخر وغيره كوجوب سائر واجبات الاركان مع انهم اكتفوا بهما
ثم يكلفوهم بالنظر والاستدلال والا لنقل الينا لتوفر الدواعي عليه فقد وان
لم يجب النظر عليه لم يجب المعرفة اليقينية المتوقفة عليه ولذا اورد المص هذه
السؤال المتوقف على وقوع الاجماع على وجوب المعرفة بطريق المنع ثم اجاب
تارة بانهم انما اكتفوا لانهم كانوا يعلمون انهم يعلمون الادلة اي لا حاجة الى ذكرها
وتارة بان المعرفة التفصيلية واجبة على كل مكلف لكن فرض كفاية والوجوب
الذي ادعيناه اعم من فرض العين وفرض الكفاية والشارح اشار بقوله كيف
ومنهم من اسلم تحت ظل السيف اه الى رد الجواب الاول من هذين الجوابين بان
يقال لا نسلم ان اكتفاءهم بعلمهم كيف وعدم ظهور الدليل لمن اسلم تحت
ظل السيف وفتح معلوم فلا يجب عليه النظر ولا المعرفة المتوقفة عليه ولذا احتج
الى الجواب بتحرير ان ليس معنى وجوب النظر والمعرفة على المكلف وجوبه اوقات
التكليف بل المراد وجوبهما على المسلم بعد الاقرار والانقياد كما هو مقتضى سياق
كلامه وحاصل الجواب انه ان اريد انهم لم يكلفوا العوام بالنظر والاستدلال
اول اسلامهم فممنوع وغير مضر لنا اذ ثبت ان لا يجب عليهم اول اسلامهم ولا
ضرر فيه اذ ليس الواجب عليهم الا الاقرار والانقياد وان اريد انهم لم يكلفوهم
بهما اول اسلامهم ولا بعده فذلك ظاهر المنع كيف وهم كانوا يعلمونهم
المعارف الالهية بادلتها الاجمالية والتفصيلية في المحاورات والخطب والمواعظ
ولما تضمن المعارضة المذكورة منع وجوب المعرفة اليقينية ايضا وجب ان يحمل
هذا الجواب على الاستدلال ليستفاد منه بعد منع دليل المعارضة كما قررنا اثبات
المقدمة الممنوعة من دليل الاشاعرة حتى يتم دليلهم وحاصل ذلك الاثبات انه لو
لم يجب المعرفة عليهم بعد الاقرار والانقياد لعلموهم المعارف الالهية في اثناء
المحاورات والمواعظ بادلتها وما توجه عليه ان يقال لو وجب عليهم تلك المعرفة

المتوقفة على النظر لاشتغال الاصحاب والمتأخرين بتحرير الاصطلاحات وتدوين الكتب الكلامية
على وجه ينطبق على القواعد المدونة فدفعه بقوله غاية الامر انهم ببركة اهل وحاصله
ليس عدم اشتغالهم بالتدوين لعدم وجوب المعرفة والنظر على المسلمين الموجودين
في زمانهم بل لاستغنائهم عن التدوين ببركة الصحبة وقرب الزمان
موجبين لقوة العقائد وقلة الشبهات والمخالفين كيف وهؤلاء المسلمون
بعدما ادوا ما وجب عليهم من المعارف والنظر وكواجمالا ارشدوا غيرهم بحسب
استعدادهم كارشاد الاعرابي بدليل الخلق وبعض العارفين والامام جعفر
الصادق بادلة اخرى هذا وهذا الكلام اشارة الى دفع معارضة اوردوها
على وجوب النظر بان يقال النظر في معرفة بدعة لم يشتغل به ابنياء عليهم السلام
والاصحاب والتابعون والا لاشتغلوا بتدوين كتب الكلام قلت انهم
لم يكلفوهم بالنظر اول الامر باطلاقهم اه فيه بحث اذ لا شبهة ان طفلا عاقلا
بالغا فهو مكلف بالايمان فيجب عليهم المعرفة القلبية في اول اسلامهم سواء
كان الايمان هو التصديق القلبي وحده كما ذهب اليه محققون من اهل
السنة ومع الاقرار اللساني كما ذهب البعض الاخر منهم او مع الاقرار و
سائر الاركان كما ذهب المعتزلة فهم انما صدقوهم اولا بالمعرفة وكونها قلبيا
وانما اكتفوا بالاقرار والانقياد لكونهما دليلا على المعرفة القلبية الخفية التي
لا يمكن اطلاع الغير عليها الا بهما وما ذكره من التخفيف بمجرد الاقرار و
الانقياد انما يصح لو كان الايمان بمجرد الاقرار والانقياد كما ذهب الكرامية
وقد علم يجب عليهم الايمان اول الامر والحال فيه عند اهل السنة وما ذكرنا
هو فيما ذكروه ثم صدر في بحث الايمان المقلد من ان النظر والاستدلال
ليس شرطا في حصول الايمان عند الاشعري وان كان ظاهر كلامه يشعر بذلك بل هو
شرط في كماله عنده كسائر الاعمال فعلى هذا يكون وجوب النظر مستفادا على
الايمان كسائر الواجبات قوله قال الاعرابي اه التعبير شامل للجمل والناقة
كالاتان الى مل للرجال والمراد والاشر بالكسر الاشر بفتحتين وهو ما بقي من رسم
الشيء واثره مصدر ميمي بمعنى السير والبروج جمع برج كبروج وهي عبارة عن
كواكب منازل القمر والفجاج بالفتح جمع فج بمعنى الطريق الواسع بين الجبلين
ويريد ان هذين الشيئين الخفيين يدلان على مؤثرهما كما يدل هذان الشيئان
العظيمان وهما سماء ذات البروج والكواكب والارض ذات الجبال وما بينهما
من الطرق الواسعة والانهار والاشجار على موجدها اللطيف والخبير بمعنى

من اللطف

العليم

العليم وللاستفهام انكاري لعدم الدلالة واثبات للدلالة فقد ارشد الى دليل واضح دال
على وجوده تعالى وعلمه وخلقه للكائنات وما يتوقف عليه الخلق من القدرة
والارادة والحيوة من الصفات قوله بواردات تخطر النفس اي واردات باطنية
كما هو الظاهر تخطر النفس عن عدم قبول كونها من طرف الله تعالى لا من طرف
الشيطان ولا يخفى ان شيئا من تلك الواردات لا يكون دليلا قوله
الصانع وان يكون دليلا ثابتا اوثالث بعد ثبوت وجود واجب يستند اليه
جميع الممكنات بدليل اخر غير الواردات ولعل مراده كمال المعرفة
العزائم او يعني انا نقصد شيئا ونعزم عليه لوجود الداعي ثم ان قد ينتقض
عزيمة وينفسخ القصد واهمة بلا داع يوجب الانتقاض والانفساخ بل
مع الداعي الى عدم الانتقاض والانفساخ فلولم يكن هناك من قصد لم يرد ما
عزمنا عليه غالب على احد ما انتقض ذلك العزم مع وجود داعيها فعلمنا
ان هناك موجودا قادرا غالبا على الكل لا يوجد الا ما اراد وليس ذلك الموجود
هو شيطان لانه خبرق درعلى نقض العزائم وانما شأنه تحريك الوسوسة
وايضا ربما يكون النقض للعزم على شيء اخر خير من الاول للعزائم او بعد ان
لا يقصده الشيطان قطعا ويخرج عنه موجب على الاول ويندفع بدفعه
وانت اذا تأملت اه اشارة الى ان جواب الكلام ههنا مشتمل على فوائد غيرة
الاحاطة كما يظهر من المطولات ولا انها بعد الاحاطة بها يظهر كون الاشتغال
بعلم الكلام لحفظ عقائد المسلمين بحسب ما يقتضيه زمانه اذ قد فسد عقائد
وكثرتها فرض كفاية يسقط عن الكل باشتغال بعضهم وان لم يخلط الفرق
اضلالة كلام الفلاسفة بمسائل الكلام في اشتغال بعضهم بالاحاطة فرض الاشتغال
بكلام القدماء الخالي عن كلام الفلاسفة وبعد ما خلطوا فرض الاشتغال بكلام
المتأخرين المخلوط بكلام الفلاسفة اذ يحصل لزامهم ما بهذا وقد اورد
ان لكل شيء افة من جنسه ويظهر بيانه ما هو فرض عين تحصيل اليقين
ببرهان يجعل الصدر منشرح مطمئنا بحيث لا يبقى ظلمة شكوك واوهام
والمبلوج الانشراق يقال بلج الصبح اضاء وبلج وبلج عليه ان يجوز
ان يكون النظر واجبا لذاته وان يكون تعليم الاصحاب والتابعين المعارف
بادلتها لهذا الوجوب لا لكونه فرضا ووسيلة فيجوز ان يكون فرض عين بالنسبة
لا شرطا للايمان المكلف به شأن ابن يعلم ان ايمان مقلد غير صحيح شرعا
ولذا ذهب شارح المقاصد الى ان المعتبر عند الاشعري كسبي ثم اختلف

علماً الاصول اى اصول الكلام فى اول ما يجب على المكلف اه الظاهر ان يحمل الاولية على
الخلاف على معنى المتقدم زماناً اى الواجب فى الزمان الاول وهو صريح ما ذكره الشارح
فى المواقف ويمكن ان يحمل على المتقدم اولاً وبالذات لا بالواسطة فالواجب بالاصالة
لا بتبعية الغير قوله فقال الاشعرى هو المعرفة اه اقول ان قيل المعرفة فى كلامه
على ما يفيد التقييد الخارجى فى الايمان عنده على تحقيق شارح المقاصد كما عرفت
وقيل الواجبات على المقصودة بالذات كما سينقله عن البعض فلا اشكال فى كون
المعرفة واجبة فى الزمان السابق على وجوب سائر الواجبات ولا فى تفرع وجوب
الواجبات وحرمة المنهيات عليها وعلى التقديرين لا يكون الكفار مكلفين
بالفروع عنده وان خص المعرفة فى كلامه على المعرفة البعينية استوقف على
التفريع على ان التقييد غير معتبر عنده فى ظاهر كلامه وقيل الواجبات
على مطلق الواجب سواء كان مقصوداً بالاصالة او بالتبع فيكون المعرفة
واجبة فى الزمان السابق على وجوب سائر الواجبات وفى تفرع وجوب سائر
الواجبات وحرمة المنهيات عليها اشكال ظاهر لان المنظر واجب قبل المعرفة
وليس وجوبه متفرعاً مترتباً على وجودها ولا يخلص فى توجيه كلامه ح الا بان يحمل
الاولية فى كلامه على الاولية بالذات لا بالواسطة والتفرع على تفرع الوجوب وحرمة
على وجوب المعرفة لا على نفسها فالمعنى انه يقول ان المعرفة واجبة لذاتها وبالاصالة
لا بتبعية شىء اخر وسائر الواجبات والمنهيات انما وجبت وحرمت بتبعية وجوب
المعرفة اذ وجب بعضها لتحصيل المعرفة الواجبة وهو النظر ووجب البعض الاخر
وحرمت المنهيات لتكميلها كما اشرنا من ان سائر العبادات انما شرعت للكمال
معرفة مقصودة بالذات فتفرع الوجوب وحرمة على وجوبها بهذا المعنى لا ينافى
كون الكفار مكلفين بالفروع عنده وهو القصد الى النظر لان النظر فعل اختيارى
وكل فعل اختيارى متوقف على القصد وليس وجوب النظر متوقفاً على وجوبه القصد
لانه واجب سواء وجد القصد او لم يوجد فيكون القصد مقدمة الواجب المطلق
اعنى هو النظر قوله وقيت على ما ذكره اه معارض للقول الاخير بان القصد لو
كان واجباً لكان فعلاً اختيارياً مسبوقاً بقصد اخر وننقل الكلام اليه فيلزم
الدور او التسلسل او نقض اجمالى لدليلهم باستلزام الدور او التسلسل ولما توجه
عليه ان يقال يلزم الدور او التسلسل ممنوع لجواز ان يكون القصد صادراً عن الفاعل
المختار بلا قصد اخر سابق عليه بان يكون قصد القصد عين القصد بلا
سبب اخر بخلاف ان تحقيق المقام فى وجه يندفع عنه ذلك فقال وتحقيق

ان الافعال

ان الاختيارية اه يعنى ان التحقيق ان الدور او التسلسل مدفوع لكن بان يستند الى
اسباب ضرورية غير اختيارية هى تصور الامر الملايم والشوق اليه لا الى قصد اخر
سابق عليه ولا بان لا يستند الى سبب اصلاً وان استند الى اسباب ضرورية
فلا يكون مقدوراً ولا واجباً وان كان الافعال المسبوقة به اختيارية وواجبة
وذلك لان تصور الامر الملايم للطبع او المصلحة من حيث هو ملايم يوجب
انبعاث الشوق الى تحصيله وكذا تصور الامر المنافر يوجب انبعاث الشوق
الى الاعراض عنه وبتقييد الحيثية يظهر ان ادراج التصديق بفائدة ما بناء على ان
المراد من التصور اعم من التصور والتصديق ولعل ادراج فيه للايماء الى ما
قالوا من ان التصديق المذكور لا يجب ان يكون اعتقاداً جازماً او راجحاً بل
قد يكون شكاً او وهماً او تخيلاً محضاً وهى من باب التصورات فقلوا بالجملة
فالمراد ان تصور الامر الملايم والتصديق بفائدة ما يوجبان الشوق والشوق
يوجب الارادة التى هى تاكد الشوق ولا مدخل للاختيار فى الشوق والارادة اللازمين
للتصور والتصديق المذكورين وما توجه عليه ان يقال ان اريد ان التصور والتصديق
يوجبان الشوق فى كل ما فليس كذلك بل كثيراً ما يتخلف عنهما وان اريد انهما
يوجبان الشوق فى صورة وجود الفعل او الترك فكذا الارادة توجب الفعل او الترك
فيها فان كان الوجوب الحاصل من ايجاب شىء اختيارى منافياً لكون ذلك الواجب
اختيارياً فلا يكون الفعل والترك اختياريين ايضاً والا فلا شك ان القصد
الواجب بعد التصور والتصديق ليس باختيارى كما دفعه بقوله وليس
هناك اختيار اه يعنى ان الاختيارى اى بمعنى المسبوق بالقصد وان كان واجباً
بعده ولما كان الفعل مسبوقاً بالقصد كان اختيارياً ولما لم يكن قبل القصد
قصد اخر لم يكن مسبوقاً بالقصد فلا يكون اختيارياً وهذا التحقيق منه
مبنى على ما ذهب اليه الاشعرى من ان العبد مختار فى فعله ومضطر فى ارادته
ومشيته ونحن نقول فيه بحث من وجوه الاول ان ارادة القصد فى جميع
الافعال الاختيارية ينتهى الى اسباب ضرورية غير اختيارية هى التصور والتصديق
والشوق المترتب عليهما فذلك مما قد يكون التصور الذى يترتب عليه الشوق
حاصلاً بالاختيار كما فى صور السؤال عن الامر الملايم او المنافر والاستخبار
عنه وكذا الكلام فى التصديق الموقوف عليه لا سيما اذا توقف الشوق او
تاكده على التصديق بفائدة مخصوصة ولو سلم ان كلا من التصور والتصديق
المذكورين حاصلان بغير اختيار فى جميع الصور فقد يتوقف الشوق او تاكده

على استدامة تصور المقدورية لان الامكان صرف الذهن عن شيء اخر وقد يتوقف احدهما
على اكتساب التصديق بفوائد اخر منضمة الى الفائدة الاولى وان اراد انه البعض
ينتهي الى ذلك فمسلم وغير مفيد ونمنع مقدورية القصد مطلقا الثاني لو سلمنا
انتهاء كل قصد الى اسباب واجبة الحصول لنا من غير مدخلية اختيار اصلا فانما
يكون القصد ضروريا لنا لو كان تلك الاسباب موجبة له وهو ممنوع جواز ان يكون
مرجحة غير واصلة الى حد الوجوب وما ذكروا من ان الراجح لو لم يصل حد الوجوب
لجاز عدمه مع ذلك الرجحان في وقت اخر فلو وجد معه في وقت ولم يوجد في
وقت اخر لزم الرجحان من غير مرجح لا يجري ههنا وانما يجري فيما بين المعلول وعلته
التامة وليس لعلة تامة للقصد هي مجرد تلك الاسباب المرجحة بل هي مع القاصد
المختار الذي من شأنه القصد من غير مرجح اصلا بل قصد المرجوح ففائدة لازم
ههنا ترجيح الراجح في وقت والمرجوح في وقت اخر والمحال له من الفاعل المختار
ظاهر امنع ان تلك اما ان يصح تعلق الارادة بالشيء من الفاعل المختار بلا سبب
موجب له فلا يكون العبد مضطرا في ارادته او لا يصح الا بسبب موجب له فلا يكون
الواجب تعالى فاعلا مختارا لان افعاله لامتناع تخلف مرادها عن ارادته ولان
ارادته ان كان تعلق الارادة ازليا وان كان حادثا يلزم الدور او التسلسل والحائط
الرابع يلزمه ما لزم الجبرية من بطلان قاعدة التكليف ان ليس معنى مقدورية
الافعال الا الاسبوقيتها بالقصد الاضطراري وكل من ذلك الفعل والقصد
وما يترتب عليه من الشوق وتصور والتصديق وغيرها مخلوق لله تعالى عند
اشعري ومن تبعه وليس هناك امر صدر من العبد بمقدار ذرة فكيف يكون
العبد مختارا في فعله دون ارادته بل الحق كما ذهب اليه الماتريدية وهؤلاء
الاعلام ان القصد سواء كان من الامور الاعتبارية او من قبيل حال هو صادر
من العبد مع صحة عدم صدوره وليس العبد مضطرا فيه وهو مدار التكليف
ويؤيده قوله عليه السلام نية المؤمن خير من عمله فالاختيار في تحقيق ما يصح
صدوره من الفاعل وعدم صدوره منه لا ما يكون مسبوقا بالقصد وان لم يصح
فعله وترك قوله والشوق يوجب الارادة فيه ان الشوق تأكد فيه لحالة لم يتعين
دخوله بان مراده ان التصور والتصديق بالافعال والترك يوجب الشوق التأكد والشوق
التأكد يوجب تأكده لانه ثبوت التأكد لتأكد ضرورة بشرط حصوله ولك
ان تقول اسناد الايجاب الى الشوق مجازي لان الموجب للشوق وتأكده هو التصور
لكن ايجابه لتأكد يستلزم محله الذي هو الشوق قوله اذ هي نفس تأكد الشوق او

فيه

فيه ان الانسان لا يريد ما يكرهه ضرورة وربما لا يريد ما تأكد شوقه اليه لمانع فلا يلزم
يوجد بدون الاخر فيضعف بكون خيره وايضا يصح قوله تأكد شوقه فزاد ولا يصح
العكس فالحق ان الارادة متأخرة عن الشوق وتأكده وتحقيق ذلك ان
في العبد المختار ارادتين جلية وهي صفة من شأنها ان تتعلق بكل من طرفي الفعل
والترك وترجح بتعلقها ذلك الطرف وهي مخلوقة لله تعالى انفاقا وجزئية هي
تعلقها بطرف معين ويعبر عنه بالاختيار الجزئي والترجيح وصرف الارادة الجلية
نحو جانب معين وذلك الصرف والترجيح قد يكون بمرجح كالشوق تأكده ويكون
ويكون ترجيح الراجح وقد يكون لا بمرجح كما في ترجيح احد متساويين او موجود
وهذه الارادة الجزئية المسماة بالقصد صادرة من العبد مع جواز عدم صدورها
منه ولا يلزم كون العبد خالقا لها لانها ليست من الموجودات الخارجية بل من
الامور الاعتبارية او من قبيل الحال وهي مدار التكليف وليست مسبوقة بقصد
اخر وجدانا ليلزم الدور او التسلسل بل قصد لقصد غير القصد ومن الامور التي
الانتزاعية كوجود الوجود عند البعض ولا مسبوقة بموجب اخر وان كانت مسبوقة
بمرجح في بعض الصور هذا فقوله وليس هناك امر اختياري مسلم وغير مضر
ان ليس الاختياري المكلف به عند من يجعل العبد مختارا في ارادته الجزئية
بمعنى المسبوق بالقصد اذ حينئذ يجب عليهم ان يجدوا هناك امرا اختياريا سابقا
على القصد يسمى بالقصد بل هو عندهم بمعنى ما يصح صدوره وعدم صدوره من
الفاعل المختار سواء كان مسبوقا بالقصد كما في الافعال الاختيارية او لا كما في نفس
القصد والعلم فالقصد السابق عندهم اعم من الحقيقي والانتزاعي فاللازم تسلسل
في الامور الانتزاعية وهو غير محال قطعا واما ما قيل فيه ان هناك امرا اخر
وهو صرف الاختيار الجزئي الذي هو مناط التكليف فيجوز ان يكون مرادهم بالقصد
هو ذلك الصرف ويظهر هذا بملاحظة حال الاكراه فان الصرف المذكور موجود
في تلك الحالة دون الشوق والارادة فليس شرطا لان مراده الخارج بالقصد اختيار
سابق على القصد الاول الذي هو التأكد لئلا يكون القصد اختياريا بمعنى مسبوق
بالقصد كما في الافعال على ما عرفت على انه غير نافع اذ للشارح ان يقول التأكد
الشوق يوجب صرف الاختيار فلا يكون القصد مقدورا سواء كان عبارة عن التأكد
او عن الصرف المذكور وايضا المصروف هو الا هو الارادة الجلية لا الاختيار
الجزئي الذي هو عين الصرف المسمى بالارادة الجزئية قوله والحق عندي ان الظاهر
مراده استراض عليهم بان الاختلاف المذكور لا يصح في اول ما يجب على المكلف

مطلب

وانما يصح في اول ما يجب على المسلم ولك ان تقول ان اختلافهم مبني على ان مرادهم من الا
المكلف هو المكلف المسلم لا مطلق المكلف اي من له اسلام والكافر والا لم يصح اختلافهم
المذكور في ان اول ما يجب على المكلف الكافر هو الاقرار لا غير وليس اختلافهم مبنيا
على تعميم المكلف كما توهمه البعض على ما سيجيء وفيه نظر من وجوه الاول ان المخالف
لما بيناه في مذهبه اخر الكتاب في بحث الايمان والكفر حيث قال الاسلام هو الا
الانقياد الظاهري وهو التلفظ بالشهادتين والاقرار بما يترتب عليهما من الاسلام
الخاص الصحيح لا يكون الا مع الايمان والاتيان بالشهادتين والصلوة والزكوة
والحج وقد يتفك الاسلام الظاهر عن الايمان كما قال الله تعالى قالت الاعراب
امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ويصح ان يكون الشخص مسلما في ظاهر الشرع
ولا يكون مؤمنا في حقيقة واما الاسلام الحقيقي المقبول عند الله فلا ينفك عن
الايمان الحقيقي بخلاف العكس كما في المؤمن المصدق بقلبه ان تارك للاعمال المنهي
لان مقتضاه ان لا يخرج الكافر من العهدة الا باسلامه الحقيقي المقبول عند الله
تعالى وذلك لا يحصل الا بمجرد الاقرار بالشهادتين على ان من صرح انه قد صرح
بان الايمان والاسلام في عرف الشرع متساويان عند اهل السنة فكل مسلم في
الشرع مؤمن وبالعكس عندهم والاسلام في الاية محمول على المعنى اللغوي بمعنى
الانقياد الظاهري خوفا من السيف فالحق عند اهل السنة ان الكافر لا يكون مؤمنا
ولا مسلما شرعا بمجرد الاقرار والا لكان المنافق مسلما مع انه كافر
شرعا بل لا بد من التصديق القلبي بجميع ما علم ضرورة كونه من دين محمد عليه
السلام وان كان ذلك التصديق تقليدا فلا يصح كون مجرد الاقرار اول
الواجبات عليه عند اهل السنة الثاني ان كان ما ذكره بيانا لمحل الاول
في كلامهم على ما تقدم من وجوب زمان ما هو اي كتب القوم فكيف يقول
الاشعري ان المعرفة المتوقفة على النظر لا تجب في واجبة على مسلم قبل النظر فيه
زمانا وان كان بينه وبين تحقق معنى المتقدم والوجوب ذات لا بد وعلة فكيف
يقول غير الاشعري ان النظر او جزءه او القصد واجب عليه اولا وبالاصالة
والمعرفة واجبة بتبعية وعلى تقديرين لا يحتمل الخلاف مع انه على الثاني يلزم
القول بكون مجرد الاقرار واجبا على الكافر بالاصالة والمعرفة والنظر والقصد
واجبة بتبعيته وذلك قطعي البطلان الثالث ان لم يكن القصد مقدورا في
فكيف يحتمل خلاف القائل بكونه قصدا لا يحتمل على معنى يحتمل الخلاف وان
في زعم الخلاف في القصد مقدورا في زعم ذلك القائل وان لم يجعله واجبا اذ قال

واجب

واجب مقدور وفاقا ولك ان تقول مراده يحتمل الخلاف الحق ما بين الاشعري وبين
القائل بان النظر كله او جزءه وح لا اشكال في قوله ولا يحتمل الخلاف ايضا وان حمل
على الاول فمراده لا يحتمل الخلاف المعهود المذكور وان احتمل الخلاف في ان القصد
او النظر فيه قبل الحق انه ان اريد اول الواجبات اذ هذا القول هو ما ذكره المص
في المواقف لكن التصريح بكون النزاع لفظيا حيث قال والنزاع لفظي اذ لو اريد
الواجب بالقصد اول فهو المعرفة والا فالقصد وقال شارح المقاصد و
لحق انه ان اريد اول الواجبات المقصودة بالذات فهو المعرفة وان اريد لا على
فهو القصد الى النظر لكن بينه وعلى وجوب مقدمة الواجب المطلق وقد عرفت
ما فيه فلهذا قلنا في المتن والا فالنظر او القصد اليه وحاصل مراد المص ان
النزاع بين الاشعري وبين من القائل بان القصد لفظي فان اريد بالواجب
على المكلف الواجب المقصود اولا وبالذات فهو المعرفة وفاقا بينهما وان
اريد المطلق الواجب ولو مقصودا بالتبع كالطهارة للصلوة فهو القصد
وفاقا بينهما ايضا واما نزاع القائل بان النظر مع من الغريقين فغير صحيح
على التقديرين وفيه نظر لان القائل بان القصد انما قام بناء على ان القصد مما
مقدور عنده وليس بمقدور عند الاشعري كما عرفت ولا شيء من غير المقدور
بواجب وفاقا فلا يوافقه الاشعري في القول بوجوب القصد فان اراد انه
على الثاني هو القصد عندهم وفاقا بينهما فليس كذلك وان اراد انه على الثاني
هو القصد في الجملة ولو عند القائل بكونه مقدورا وفاقا بينهما ثم لكن
على هذا لا وجه لترك القول بالنظر لانه على الثاني النظر عند من لا يجعل القصد
مقدورا ولعل المص لاجل هذا الحق في كتابه الذي بخطه هكذا والا فان شرطنا
كونه مقدورا في النظر والا فالقصد يعني ان شرطنا في اول الواجب كونه مقدورا
عند الكل فهو النظر وان اكتفينا بكونه مقدورا في الجملة ولو عند البعض فهو
القصد وح يندفع عنه ما اورده الشريف عليه هناك من لزوم كون غير
المقدور واجبا عليه نعم بعد ذلك يتجه عليه ان الاول ينبغي اسقاط النزاع
اللفظي لبيان حاصل الكلام في المحاكمة بينهم الا مع النزاع اللفظي الا النزاع حيث
يرتفع كل من المتنازعين مراد الاخر بعد التحرير ولا ارتفاع ههنا ولذا اسقط
الشارح ههنا التوهم الا ان يحمل على النزاع في نفس هذا الحكم والكل يتفقون
على صحة مراد الاخر فيه وان تنازعوا في شيء اخر هو مقدورية القصد وعدم
مقدوريته الثاني على تقدير التعميم ما عند البعض وجب التربيد في الشق الاول ايضا

ان من القائلين بكون اول القصد مقدورا من يقول مقدورية المعرفة عقيب النظر ولذا
قال الامام الرازي ان اريد اول الواجبات المقصود بالقصد الاول فهو المعرفة عند
من يجعلها مقدورة والنظر عند من لا يجعل العلم الحاصل عقيب مقدور بل واجب
حصوله وان اريد اول الواجبات كيف كانت فهو القصد الا ان يقال عدم الترديد
فيه مبني ايضا على تعميم الواجب من الواجب في الجملة ولو عند البعض ولا يخفى
ان عدم الترديد انما يتم في الشق الاخير انما يتم بناء على ذلك التعميم وبعد ذلك
التعميم لا حاجة الى الترديد في الشق الاول والاولى ان يجمع ما ذكره نص والامام
ويقال ان اريد الواجب بالقصد الاول فهو المعرفة عند من يجعلها مقدورة
والنظر عند من يجعلها غير مقدورة عقيب النظر وان اريد الواجب مطلقا
فالقصد عند من يجعله مقدورا والنظر عند من لا يجعله مقدورا بقي هنا
كلام هو ان الظاهر من كلام الامام هو الحاكمة بجعل الاول في الواجب المقصود
وجوبه اولا لا بتبعية الغير فيكون اشارة الى ما قدمنا لا بجعل الواجبات على الواجبة
المقصودة في ذواتها اولا لا بتبعية الغير كما جعلوا عليه والفرق بين التحريرين
واضح مما قدمنا ثم ان الشارح اشار بصيغة التمريض الى ضعف هذا القول
بنوه بناء على تعميم الخلاف لكون الرأي اولا مع ذلك مبنيا على كون القصد
اختياريا هو انه غير اختياري عند تحقيقه قوله قال الشريف العلامة في
شرح المواقف اه هذا اي كون اول الواجب مطلقا هو القصد لكونه مقدمة
لواجب مطلق الخ هو النظر مبني على صحة الكبرى القائلة بان ما هو مقدمة
لواجب المطلق واجب وتلك الكبرى مم غير تامة فيما لم تكن المقدمة سببا مستلزما
لذلك الواجب وانما تتم فيما كانت سببا مستلزما له دون غيره اما تمامها
في السبب المستلزم كالنظر للمعرفة فلان السبب هناك ليس له امكان
وجود بذاته او بسبب آخر غير تلك المقدمة وانما لم يتوقف وجوده على تلك
المقدمة فلا تكون مقدمة ولا لازم فيها واذا لم يكن وجوده بذاته ولا بسبب
آخر فلا يكون مقدورا في نفسه وانما المقدور هناك تلك المقدمة والخاص
لا مقدور هناك الا على واحد هو المقدمة فالتكليف بالمسببة فالواجب
لا يجب بالتكليف بتلك المقدمة اذ التكليف الا بمقدور واما عدم تمامها
فيما لم تكن المقدمة سببا مستلزما كالطهارة للصلوة والسعي للحج والقصد
للنظر فلان السبب الواجب هناك يتعلق به القدرة بحسب ذاته فلا يلزم
ان يكون الواجب بالمقدمة لان هناك فعلين متغايرين مقدورين

ولا يلزم من الواجب بأحد الفعلين شرعا ايجاب الآخر وهذه خلاصة ما ذكره المص وشرحه
ودفع منه اورد ودفع تلك الكبرى في قولهم ان النظر مقدمة الواجب المطلق وهو
ما هو كذلك فهو واجب شرعا ويندفع من ايراد الشريف ههنا قول من قال انه
يجوز الاول من النظر لانه ليس سببا مستلزما للمعرفة ايضا او كالقصد الى النظر
ولذا تعرض الشارح فيما بعد بالجزء والتمثيل بالشرط من الطهارة وانتفى بذلك
لان المقدمة اعم من شرط الصحة كالطهارة ومن شرط الوجود كالمشي
قلت لا فرق اذ اثبات تلك الكبرى الممنوعة بدعوى بداهة ان ايجاب شيء يستلزم
ايجاب جميع ما يتوقف عليه سواء كان سببا مستلزما او لا فلا اشكال في هذا القيد
من تلك الجهة وانما الاشكال فيه من جهة ما ذكرنا وفيه نظر لانه ان اراد الوجوب
العقلي فلم وغير مفيد وان اراد الوجوب الشرعي بحيث يستحق تارك المقدمة
العقاب من وجهين احدهما لترك الواجب والآخر لترك مقدمته فهو غير معلوم
اصلا فضلا عن البداهة ويتضح الامر قوله لا لما قيل اه عطف على قوله لبداهة
اي لا نظر بما قيل من ان التكليف بالمشروط والحل بدون الشرط تكليف
تكليف بالمحال وهو غير واقع ولو كان حاصلا فانا لا نم بعد تسليم الكبرى
يعني بعد فرض ان الاستلزام المذكور نظريا لا بديهيا يجوز لك ان تقول لا نم
انه لو كلف بالمشروط والحل ولم يكلف بالشرط والجزء يلزم التكليف لما ذكرتما
يلزم ذلك لو صح ان التكليف بهما عدم الشرط والجزء ايضا وهو ان البين انه
لا يلزم من عدم التكليف بالشرط والجزء التكليف بعدمهما وذلك لان
الثاني يستلزم تحقق ملزوم وهو وجود المشروط والحل بدون اللازم
وهو وجود الشرط والجزء وهو ممنوع بداهة ولا يستلزم الاول فلا يتم الاستلزام
المذكور والحاصل ان ههنا ثلث صور الاولى هي التكليف بالمشروط والحل
والثانية التكليف بالشرط والجزء الثانية هي التكليف بهما مع التكليف بعدم
الشرط والجزء والثالثة التكليف بهما مع السكوت عن التكليف بشيء وجود
الشرط والجزء وعدمهما والمدعى ههنا ان الصورة الثالثة يستلزم الاولى و
المستلزم للتكليف بالمحال هو الثانية لا الثالثة فلا يتم الاستدلال المذكور
على هذا المدعى وبهذا التقرير ظهر امور الاول ان ضمير المجرور في قوله لا نم
استحالة راجع الى التكليف بالمشروط والحل بدون التكليف بالشرط والجزء
لكن نسبة الاستحالة اليه مجازية باعتبار ما تضمنه من وجود المشروط والحل
بدون الشرط والجزء لا حقيقية اذ ليس التكليف بالشيء مع التكليف مع عدم

مقدمة العادية كما في اكثر المقدمات عند الاشاعرة محالا عندهم وكذا الكلام في
قوله وانما المحال الخ ويمكن ارجاع الضمير الى المكلف بهذه الصورة المذكورة ويحمل
قوله وانما المحال تكليف الخ على الاسناد المجازي او على حذف المضاف اي وان
ملزوم المحال تكليف الخ الثاني ان قوله لانه يستلزم تحقق الملزوم الخ دليل لكلا
الحكمين معا بناء على ان تقديم المسند اليه المضمر على الخبر الفعلي للحصر اي التكليف
بالمشروط مع الشرط مع التكليف بعدم الشرط والجزاء وهو يستلزم المحال فقط
لا التكليف بهما مع عدم التكليف بالشرط والجزاء فالجزاء الايجابي من الحصر دليل
الحكم الاول والجزء السلبي دليل الحكم الثاني ولذا اخره عنها الثالث اندفاع
ما توهم من الاضطراب والمنافات بين طرفي الحصر بناء على ان معنى قوله فان
ايجاب الشيء يستلزم الخ ليس الا ان التكليف بالشيء يستلزم التكليف بمقدمته
مطلقا وقد نفى استلزامه ههنا وذلك لانه انما نفى ههنا استلزام القطع
مع تقدير نظريته لان المانع يكفيه مجرد الاحتمال ولا يحتاج الى الحكم بعدم
الاستلزام ومن البين ان الحكم بالاستلزام على تقدير البداهة وتجويز نقيضه
انما يلتئم مع نظريته لا مع بداهته فيان قطعا نعم يرد عليه امران الاول ان
التكليف بشيء مع التكليف بعدم المقدمة لا يستلزم المحال ايضا لان التكليف
بعدم المقدمة لا يوجب عدم المقدمة في الواقع الا ان يقال التكليف بالشيء
مع التكليف بعدم المقدمة بشرط الحفظ على التكليفين يستلزم المحال ولو
قال ان المحال هو التكليف بالشيء بشرط عدم مقدمته لا التكليف به مطلقا
او بالشرط شيء من وجود مقدمته وعدمها لم يتجه ذلك فافهم الثاني
ما قدمنا ان دعوى البداهة ههنا غير مسموعة كيف ولو كان بديهيا لما
اختلف فيه الفضلاء قال شارح المقاصد الحق من ان لا نسلم ان مقدمة
الواجب مطلقا يستلزم ان يكون واجبة لجواز ايجاب الشيء مع الذهول عن مقدمته
بالجملة تصريحه بعدم وجوبها فان قيل ايجاب الشيء بدون مقدمته تكليف
بالمحال ضرورة استحالة الشيء بدون ما يتوقف عليه قلنا المستحيل وجود
الشيء بدون وجود المقدمة ولا تكليف به وانما التكليف بوجود الشيء بدون
وجود المقدمة ولا استحالة فيه فان قيل لو لم يجب مقدمة الواجب مطلق
جاز تركها شرعا مع بقاء التكليف بالاصل لكونه واجبا مطلقا اذ على تقدير
وجوب مقدمته وعدمها فرضا خفاء في انه مع عدم المقدمة محال فيكون التكليف
به تكليفا بالمحال قلنا عدم جواز ترك الشيء شرعا قد يكون لكونه لازما للواجب

اللازم

شرعي

شرعي فيكون واجبا بمعنى انه لا بد منه وهذا لا يقتضي كونه مأمورا به متعلق الخطاب
الشرعي كما هو المتنازع فيه انتهى وحاصل هذا الجواب الاخير ان سلم
انه لو لم يجب المقدمة لجاز تركها شرعا مع بقاء التكليف بالاصل انه ليس معنى كون
الاصل واجبا مطلقا ان يجب بشرط وجود المقدمة ويشترط عدمها بل معناه
ان يجب سواء اتى بالمقدمة بالفعل او لا وهذا لا يوجب ان يجب بشرط عدم
المقدمة ليلزم التكليف بالمحال بغاية الامر ان يجب المقدمة بواسطة الواجب
الاصلي لكن يجوز ان يكون الواجب واسطة في عروض الوجوب الشرعي للمقدمة
بان يتصف به الواجب حقيقة والمقدمة مجازا فيكون تارك المقدمة عاصيا بحيث
ترك الوجب فقط لا لاجل تركها ايضا لا واسطة في ثبوته لها بان يتصف طرفي المقدمة
والواجب بالوجوب الشرعي حقيقة ويكون تاركها عاصيا من جهتين فانهم
نعم يحكم العقل بالوجوب لمكن وجوب عقلي لا شرعي ولذا احتاج هو في شرح
الحقوقية دفع استدلال المذكور الى الجواب بتخصيص الدعوى وهو ان المأمور به
اذا كان فعلا ليس في وسع العبد الا بشرط اسباب حصوله فان ايجابه ايجابا
لها شرعا اسباب فعلها كالامر بالقتل فان امر باستعمال الالة كضرب السيف
وههنا العلم نفسه ليس فعلا مقدورا بل كيفية فلا معنى لايجابه الا ايجاب سببه الذي
هو النظر وهو الذي عبر عنه الشريف بالسبب المستلزم ويتجه عليهم ان اذا لم
يكن هناك فعل مقدور الا النظر فما معنى الاختلاف في ان اول الواجب هو المعرفة
دون النظر او بالعكس اللهم الا ان يقال ان الشارح في الجزء الاول من النظر يكون
شارحا في الواجب الاصلي عند القائل بانه النظر لا عند القائل بانه المعرفة والصواب
للشارح ان يعرض عن دعوى البداهة ويستدل بما ذكره اهل الاصول بان يقال
الحكم المجمع عليه بوجوب النظر يفهم منه وجوب المقدمة وان لم يسبق له فالقول
المجمع عليه بان النظر واجب بدلالة وجوب النظر بطريق العبارة وعلى وجوب
المقدمة بطريق الاشارة او بطريق الدلالة بناء على انه يفهم منه ان وجوب النظر
لاجل توقف المعرفة عليه وهذه العلة موجودة في المطلق الموقوف ولاجل هذا
ذهب هؤلاء الاعلام الى وجوب القصد او الجزء الاول ومن ان طرفي المقام
من قال بان مقدمة الواجب المطلق واجبة اما بايجاب الواجب ايجاب
السبب المستلزم او بايجاب اخر كايجاب الطهارة بعد ايجاب الصلوة وان
خبر بان تاركه انما يصح بعد العلم القطعي بايجاب القصد او الجزء الاول كما
الطهارة وهو اول البحث فتوهم عليه من مصادرة في المطلوب الذي نعاه عليه

قوله بطريق الاشارة او بطريق الدلالة الالتزام
بطريق الاشارة الالتزام المقدمة الاشارة عندهم
بل بناء على ان وجوب المقدمة لازم لوجوب الواجب
المقصود بالذات فما اعرف

وبه يحصل المعرفة اما معطوفة على خبرين بناء على ان المعرف بجملة او بالعكس لانه يجمع عليه
عند اهل الحق ايضا او معترضة بين المتعاطفين المتصدين المصرح بالاجماع عليهما
بعادة كاملة على وعلى التقديرين في مراد الرد الف لتبين بان النظر لا يفيد المعرفة
مطلقا او في غير الهندسيات او في الهيئات لا الهيئات خاصة وهم ثلث طوائف
الاولى من منها تنكرون فائدة النظر عن اصله والثانية تنكر كفاية النظر بدون معلم
في اثبات اصل الحصول يريد الاولى ان وبالحصر استفاد من التقديم ترد الثالثة
على ان يكون قصر افراد اي بالنظر وحده لا مع شيء اخر فاعلم يحصل المعرفة لا
قلت اذ ليس الكلام سوقا لدفع ما يرد على وجوب النظر بان يقال انما يجب النظر
لو حصل المعرفة به وهو ممنوع ولو سلم فانما يجب لو انحصر الطريق وهو ايضا ممنوع
لجواز ان تحصل بالالهام او التصفية او التعليم وحدها كما مر الاشارة اليه
وذكره المص في المواقف ثم لو حمل الكلام على ما يعم العصرين بمعنى ان بالنظر وحده
لا بغيره وحده ولا مع شيء اخر يحصل المعرفة لا يمكن ان يكون ردا للحكماء لكن
لم يثبت مثل ذلك عن علماء البلاغة ثم المراد بالمعرفة معرفة الذات والصفات كما
هو المتبادر او مطلق المعرفة كما هو اللائق بمرام الطائفتين الاولتين و
وذهب الثاني الى انه لا يحصل رد الطائفة الثالثة ح بناء على ان حصول
مطلق المعرفة بمجرد النظر لا يستلزم حصول المعرفة الهيئات خاصة
لان صيغة المضارع اذا استمر يعني ان النظر صحيح يدوم له حصول المعرفة
بل اعتبار كمال الدوام بحد الوجوب لا يتم كما حققه الشارح عليها وذلك
بقرينة التفريع بني لان الشك وجنس الاحتياج الى المعلم ان ينفي على
الدوام على حصوله بل يجوز ان لا يحصل في بعض الاوقات ويحتمل
فيه المعلم في الدوام ويبرهن على ان المدعى ههنا على اي نظر صحيح في القطعيات
مفيد للمعلم كما اختاره الامدي لا جزء كما اختاره الامام لانه قليل
جدوى وعلى الصيغة على ان استمرار يندفع ان يقال الخصم ان يدعي يحصل
المعرفة بالنظر فيه كما في قولك اعلم شر الفاعل الموجب كل
ما هو كذلك فهو حادث فالعالم حادث كما قالوا من ان النظر الفاسد
قد يفيد المعارف وقد لم يحصل الشارح النظر فيه يبقى على النظر الصحيح
ان يوجب مطلق النظر او يحصل المعرفة حقة صحيحة فانا وفاسد او
خصه ههنا بطريق الاستخدام وعن القول الموجب هو النظر الصحيح
لان الفاسد وان كان مؤديا بالتصديق بجملة لكن التصديق المستند اليه

لا يكون

لا يكون علما يقينيا بمعنى انتفاء الجزم بثبات المطابق للواقع لانهم فسروا
الثبوت بعدم احتمال النقيض لا حالا ولا مآلا والتصديق المستند الى النظر
الفاسد يحتمل النقيض مآلا بالاطلاع على فساد الدليل فيما بعد كما قالوا
في خروج الجهل المركب عن تعريف اليقين بهذا المعنى فلا يحصل معرفة اليقينية
الا بالنظر الصحيح فالمناسب تفسير النظر بالصحيح فيما سبق من غير استخدام
ههنا ... اما بطريق جري العادة اي لحصول المستمر اما بطريق جريان عادة
الله تعالى في خلق المعرفة عقيب النظر الصحيح الذي لا يعتقد ضد العلم كالموت
والنوم والغفلة من غير وجوب منه او منه تعالى فالجار متعلق بالحصول
المستمر لا بمطلق الحصول لانه لا يحتاج الى جريان العادة اذ العادة ما تنفي خلافه
او ندر فعلي خلق نادرا لا ينافي العادة كما في عدم خلق الاحراق في حق
ابراهيم عليه السلام عقيب الالقاء في النار فانه لا ينافي العادة في الاحراق عقيبه
بل خلقه والنار كان محترقة وارادة بالوجوب عن الذات كون الفاعل موجب
بالذات في جميع افعاله وهو يقتضي قدم العالم وذلك زعم الفلاسفة وبالوجوب
عليه تعالى كون بعض الافعال واجبا عليه دون بعض بناء على ان تركه قبيح
عقلا بحيث يوجب صفة نقصان وذلك لا يقتضي قدم العالم وهو زعم
المعتزلة مع قولهم بحدوث العالم قوله من جميع الممكنات مستنده او قيل
اي بطريق الاختيار ولا بد من هذا التقييد كما حققوا ذهب والا لم يتم التقريب
فانه اذا كان الاسناد بطريق الايجاب لم يكن العلم بالنتيجة بطريق جريان
العادة بل بطريق الوجوب كما هو عند الفلاسفة انتهى اقول هذا سهو
عن معنى قيد ابتداء وبيان ذلك ان لا شك ان المراد من الممكنات ههنا هو
العالم واجزائه وان صدق الممكن بالمعنى المشهور على صفات الواجب تعالى
الصادرة عن الذات بالايجاب لا بالاختيار ومن شبه حدوث واجزائه
فالمراد باسنادها اليه تعالى ابتداء ان يكون كل ممكن منها مخلوقا له
تعالى بلا واسطة ممكن اخر وان كان بواسطة الارادة والقدرة فيكون
الواجب تعالى فاعلا مختارا بالنسبة الى الحوادث لا موجبا بالنسبة الى البعض
فاما ان يجب منه لا بشرط شيء فيلزم ان يكون ذلك الحادث قديما او
يجب منه بشرط شيء من الممكنات او يجب عليه بواسطة شيء منها وعلى
التقديرين لا يكون ذلك الحادث مستندا اليه تعالى ابتداء بل بواسطة بعض
الممكنات والمقدر خلافه ووجوب على الحصول بعد تعلق الارادة بالحصول

العالم ح

مطلب استناد الم

ذ في الاختيار بل يتحقق بناء على انه ان كان واجبا بعد تعلق الارادة لا قبله
وان تعلق الارادة به ليس بواجب عليه اصلا وان كان الاسناد على تمكن ابتداء
بهذا المعنى الموجب لكونه تعالى فاعلا مختارا بالنسبة الى الخلق فيه ثم الخلق بعقيب
النظر يكون للموجب بل لمجرد جريان العادة فقوله ابتداء للاحتراز عن مذهب
التوليد ولا عند الله افعاله تعالى كما ذهب الحكماء الى الثاني وبعض المعتزلة
الى الاول قوله واما بالتوليد اي توليد النظر العلم بالنتيجة ولما كان النظر
مخلوقا لعبد الناظر في زعمهم كان العلم المذكور مخلوقا له في زعمهم لكن النظر
صادر منه بالباب شرعة والعلم بالتوليد قوله وهو ان يصدر من الفاعل اي تعريف
لمطلق التوليد والمراد من صدوره صدوره بايجاب العقل حيث قال
في تعريفه ان يوجب فعل لفاعله فعلا اخر نحو حركة اليد وحركة المفتاح و
المعتزلة لما اسندوا افعال العباد اليهم وزادوا فيها ترتب ورأوا ايضا ان
الفعل المترتب فعل اخر يصدر عنهم وان لم يقصدوا اليه اصلا ولم يمكنهم لهذا
اسناد الفعل المترتب الى تأثير قدرتهم ابتداء لتوقفه على القصد فاتوا بالتوليد
وجعلوا النظر الصادر بالباب شرعة مولدا للعلم بالنتيجة فيكون ذلك العلم مخلوقا
للناظر بالتوليد والنظر مخلوقا له بالباب شرعة في زعمهم الباطل وكما ان قولهم بخلق
العباد افعالهم باطل فكذا قولهم بالتوليد في افعال العباد كما ذهب اليه
بعضهم اذ في افعال الله تعالى كما ذهب بعضهم باطل كما سبق من ثبت وجميع امكنة
لله تعالى ابتداء عند اهل الحق واعلم انه لما كان الواسطة فعلا موجبا للمتولد
تحصر واسطة التوليد في السبب المستلزم والسبب المستلزم بظاهره لا يجب
ان يكون موقوفا عليه بمعنى ان لا يمكن وجود الشيء الا بعد وجود شيء اخر
وقد جوزوا توارد العلتين مستقلتين على معلول واحد شخصي على سبيل التبادل
بناء على خصوصية هذه ليست من مشخصات المعلول في التحقيق ففي هذا يتحقق
التوليد بمجرد الايجاب بدون توقف المتولد على الواسطة وان خص الواسطة بالموقوف
عليه بهذا المعنى كما يدل عليه اتفاقهم على ان المتولد من السبب المقدور بالقدرة
حادثة يمتنع ان يقع به شرعة بالقدرة الحادثة من غير توسط السبب و
قول جمهورهم في التوليد عن افعال الله تعالى انه لو وجد التوليد في افعاله
تعالى لاحتاج في فعله الى سبب هو المولد لذلك الفعل فلا يتحقق توليد بمجرد
الايجاب بل بالايجاب مع التوقف على السبب وهذا هو منشأ الشرح الاتي
بين الشارح وبين نص الشريف المحقق قوله والنظر فعل اختياري اذ شرح

في الاعتراض

في الاعتراض على وجود معنى التوليد ههنا بان النظر سواء فسر بالترتيب او بحركة الذهن فعل للناظر صادر منه اختيارا فلا مانع من جهة عن تحقق
معنى التوليد ههنا لكن العلم ليس بفعل بل من مقولة الكيف عند المحققين
المفسرين للعلم بالصورة الحاصلة عند العقل وان كان اطلاق الكيف مجازيا
عندهم بعلاقة التشبيه بناء على ان الصورة انما تكون كيفا حقيقة على القول
بكونها شيئا ومثالا للمعلوم لا على القول بكونها عين ماهية المعلوم وهو
التحقيق كما صرح به في كتبه لكن الصورة سواء كانت كيفا حقيقة او مجازا
ليست من مقولة الفعل وبالجملة العلم اما من مقولة الكيف ولو مجازا او
من مقولة الانفعال عند من فسره بقبول الذهن تلك الصورة انفاضا
من جانب المبدأ الفياض او من مقولة الاضافة عند من فسره بتعلق
العالم بتلك الصورة وجميع ذلك في العلم الحصولي المراد ههنا واذا لم يكن
العلم فعلا فلا يتحقق التوليد بالمعنى المذكور ههنا لانه يقتضي ان يكون
المتولد فعلا صادرا من الفاعل بالتوليد وقد دفعه بما اشار اليه شارح
المقاصد من ان المراد من الفعل في التعريف اعم من التأثير والاثر الحاصل
به وان لم يقم بفاعل التأثير كحركة المفتاح القائمة بالمفتاح لا بالمحرك
ولذا لم يندفع بحمل الفعل على المعنوي بمعنى انه ترتب لعبر الان مقتضى التعريف
ان يقوم المتولد بفاعل المولد فقول فعلهم اراد وابالفعل ههنا
بمعنى ~~[illegible]~~ انهم اراد وابه في العلم المتولد
لان التعريف والا لخرج نفس التأثير او بمعنى انهم اراد وابه في الفعل المتولد
لان المولد فانه اعم من ان يكون تأثيرا او اثرا كما ان المتولد شيء من المتولد
التأثير وههنا بحث اما اولا فلان النظر على تقدير تفسيره بالحركة ليس
من مقولة الفعل ايضا بل من مقولة الكيف ولو مجازا لان الحركة في احدى المقولات
الاربع من تلك المقولة ايضا واما ثانيا فلان المتولد ههنا تحصيل العلم وفي الحركة
تحصيل الحركة لا نفسها والتحصيل من مقولة الفعل واما ثالثا فلان فقد الاختيار
مستدرك ههنا قوله واما بالتزوم عقلي اذ لا يخفى ان لزوم العلم للنظر الصحيح
بمعنى امتناع انفكاكه عنه عقلا متحقق في مذهب التوليد ايضا فلا تقابل
فالصواب ان يقال اما بلا لزوم عقلي بل لمجرد جريان العادة واما باللزوم
العقلي بالتوليد لا بالاعداد واما باللزوم العقلي بالاعداد لا بالتوليد ليظهر
التقابل بين المذاهب والجواب ليس المراد باللزوم العقلي ههنا لزوم العلم للنظر

كما في مذهب التوليد بل لزوم ايجاد العلم لذات موجده الذي هو المبدأ الفياض
عند تمام استعداد الذهن باعداد النظر اياه كما يدل عليه قوله بناء على ان فيضان
الحوادث او بل هو يدل ايضا على ان ايجاد النظر عند تمام استعداد الناظر لازم
لذات المبدأ الفياض وحديث الاعداد والاستعداد لا يقول به المعتزلة ولا
الاشاعرة فمذهب الحكماء في التحقيق الاتي يوافق مذهب الاشاعرة في
ان طلب النظر والعلم مخلوق الله تعالى ويخالفه في ان خلقهما مشروط بتمام
الاستعداد عندهم لا عند الاشاعرة وفي ان خلقهما واجب لذات الواجب
تعالى عندهم لا عند الاشاعرة ويوافق مذهب المعتزلة في امتناع انفكاك
العلم عن النظر ويخالفه في انهما مخلوقان لله تعالى عندهم ومخلوقان للناظر
عند المعتزلة وفي ان النظر واجب لذات موجده عندهم لا عند المعتزلة و
لك ان تقول الفرق بين اصحاب التوليد وبين غيرهم ان التاثير واحد
والاثر متعدد عند اصحاب التوليد ويكون في غيرهم احدهما بلا واسطة
وفي الاخر بالواسطة ومتعدد عند غيرهم ويمكن ان ينفك احد التاثيرين عن
الاخر عند الاشاعرة ولا يمكن عند الفلاسفة ولا عند الامام قوله وههنا
مذهب اخر اختاره الامام الرازي اه دل توصيف المذهب بالاخر واسناد
ايجاب الامام القائل بالتوليد الى الحكماء على ان قوله ابتداء وبناء الوجوب
من ذاته او عليه تعالى ان مراده ان طلب من النظر والعلم لو اجب لحصول بعده
مخلوق له تعالى بالاختيار وعلى ان مراده من الوجوب العقلي ليس بطريق
التوليد كما زعمه المعتزلة ولا بطريق الاعداد كما زعمه الفلاسفة ولما كان
مذهب المعتزلة ههنا ان وجوب حصول العلم للنظر بطريق التوليد في
افعال العباد بقي ههنا احتمال الوجوب بطريق التوليد في افعاله
كما جوزه بعض المعتزلة فنفاه ايضا بقوله غير مستند عنه وان ربما عن
في قوله حصول العلم عن النظر الصحيح بان ذلك الحصول سند بجاوزه عن نظر
لا وقت نظر فيكون من رفع الجواب المشهور مما اورد على لزوم العلم للنظر
الصحيح بان النظر مشروط بعدم العلم بالمطلوب واستحالة تحصيل الحاصل
وجوه ان ربما يلزم استحالة اللزوم بعدم الملزوم وهو محال واجابوا عنه
بان المراد اللزوم العقلي لا استحالة وحاصله ان المراد لزوم النظر
لا لذاته فان بداهة العقل دليل الوجوب العقلي ولا يتجه عليه انه
اثبات الحكم الكلي ببعض جزئياته وهو استقراء ناقص لا يفيد اليقين لان

المدعى

المدعى ههنا جزئي في مقابلة من قال لا شيء من النظر بصحيح بما يوجب العلم والمدعى
كلي بمعنى ان كل نظر صحيح في صورة واحدة من الاشكال يوجب العلم عقلا والاستقراء
تام بناء على ما ذكره الشريف من ان هذا الاستدلال اجماع بشرائط الاشكال والاقيسة
اذا اخذت مع ما يحتاج اليه من بيان انتاجها قوله وحصل في ذهنه هاتان المقدمتان
اه المذكورتان لافادة النظر العلم شبه من جملتها ان المقدمتين لا يجتمعان معا في
الذهن لامتناع الالتفات الى شيئين معا واجابوا عنه بان حضور المقدمتين
معا كاف للافادة والالتفات اخص من الحضور فلا يلزم من عدم الالتفات
اليهما عدم حضورهما بل هما حاضرتان معا وان لم يلتفت اليهما مثاله اذا التفت
الى زيد وقام عنده عمرو يكون زيد مرتب قصدا وعمرو مرتب تبعا وبعضهم
اورد تلك الشبهة ههنا فاجاب بان المقدمتين من قبيل المعدات ولا يجب
حضور المعدات معا بل يكفي حصولها في الذهن على سبيل التعاقب ولا يخفى
فساده اذ الامام غير قائل بالاعداد قوله وجب ان يعلم اورد عليه بان
الوجوب العقلي لم يجوز ان يكون وجوب حصول العلم عاديا كما قال الاشعري
ودعوى الضرورة غير مسموعة نعم اذا كان العالم متغيرا وكل متغير حادث فاذا
وجب ان يكون العالم حادثا في نفس الامر لكن لا يلزم من وجوب احد العلمين
عند الاخر جواز ان يكون حكم العلم مغايرا لحكم المعلوم والجواب عنه ان الامام
انما حكم بالوجوب العقلي ههنا لان صغرى دلت على ان الاصغر مندرج
في الاوسط وقد دلت الكبرى الكلية على ان جميع ما اندرج في الاوسط مندرج
في الاكبر فلو حصل العلم بهاتين المقدمتين مع العلم بالاندراجين لزم تحصيل
العلم بالنتيجة يلزم ان لا تكون احد المقدمتين او كيفية الاندراج معلومة
بل يكون تحقق تلك الكبرى في علم تحقق الكل بدون الجزء ولذلك كتب
بعض العلماء الى الشيخ الرئيس قوله عليك بان لا تعتمد على العلوم الرسمية
فان ابينها الشكل الاول وعليه اشكالات منها ان الاصغر ان لم يندرج في الاوسط
فلا انتاج والا فالكبرى كافية فلا حاجة الى النتيجة واجاب الشيخ عنه بانه
مندرج لكن الحكم عليه بالاكبر معلوم في الكبرى بعنوان الاوسط لا بعنوان
الاصغر وربما يكون الحكم على الشيء بعنوان معلوما وبعنوان اخر مجهولا
يستدل عليه بالاول فالحاجة الى النتيجة باقية وبالجملة نقول بجواز انفكاك
العلم بالنتيجة عن العلم بهاتين المقدمتين المرتبتين مع العلم بكيفية الاندراج
والتفطن لها ولو بواسطة العكس او الرد او الافتراض يجري مجرى ان يقال

مطلب

جبوان لا يعلم قيام زيد مع العلم بكون كل من زيد وعمرو وبكر قائما ولا يجوز عقلا
قطعا فاتضح ما ذكره الامام بل هو المنقول عن القاضي ابي بكر الباقلاني وامام
الحرمين بل قد صرح الامام الغزالي بان هذا مذهب اكثر اصحابنا والاول الى
القول بالوجوب العادي مذهب بعضهم كذا في شرح المقاصد وبما ذكرنا
يظهر اندفاع ما قيل ان مرادهم من الوجوب هو الوجوب العادي ولا يلزم من
القول بالوجوب العقلي ههنا بناء على ما ذكرنا القول بالتعليل لوجوب العقلي في
مثل احتراق الجسم البنائي او الحيواني عقيب القائه في النار حتى ينافي ما ذكره
حجة الاسلام في تهافته من ان القول باللزوم العقلي بين احتراق القطن واحراق النار
وامثاله انكار لاكثر المعجزات كنار ابراهيم عليه السلام عن نار نمرود عليه
اللعنة اقول بل لا يلزم ذلك القول في امثاله للحكم مطلقا لان مثل الاحراق
الواجب عقلا عندهم مشروط بعدم ظهور المانع لا بلزوم العلم للنظر المشروط
بعدم المانع لا بالمعارض وح يندفع عنهم لزوم الانكار رقوله وهذا المذهب
لا يصح اذ ايراد على الامام بانه مع كونه تابعا للاشعري في الاصول لزم ان يخالفه
ههنا في اصلين احدهما استناد جميع الممكنات اليه تعالى ابتداء اذ لم يستند العلم
ح الذي تعلقه ابتداء بل بواسطة النظر الموجب فاستدلاله بهذا الاصل على نفي تولد
العلم عن النظر فاسد بل انما يدل على نقيض ما ادعاه وثانيهما كونه تعالى قادرا
مختارا بمعنى صحة الفعل والترك بحيث لا يجب عليه ولا عن شيء من الممكنات
لانه ان اراد بوجوب العلم عقيب النظر عقلا وجوب صدوره عنه تعالى بواسطة
النظر الصادر عنه بالاختيار لا بالايجاب فقد اثبت الوجوب عليه بواسطة
بعض الممكنات كما اثبت المعتزلة وجوب اصلح المصلحة العائدة للممكنات
وان اراد وجوب صدوره عنه تعالى بواسطة النظر بعد الموجب الصدور عنه بواسطة
معدن فقد اثبت الوجوب عن ذاته تعالى بواسطة الاعداد والاستعداد كما زعمه
الحكماء وعلى هذا التقديرين ينافي الاصل الثاني فلا يكون مذهبا موافقا لجميع
اصول الاشعري فبين فلا يتم قضية قوله قال السيد الشريف وحاصل كلامه
سيدنا ما اورده المص عليه من المخالفة في الاصل الاول وارد غير مدفوع
عن ما اورده عليه من المخالفة في الاصل الثاني مدفوع بان وجوب بعض
الافعال عن بعض عقلا لا ينافي كون ذلك الفعل الواجب مقدورا للفاعل
بهذا المعنى بعد ان يكون الفعل الموجب مقدورا له اذ يمكن ان يفعل بايجاد
ما يوجبه وان يتركه بترك ما يوجبه كما اشار اليه شارح المقاصد لكن لا يكون

القدرة

القدرة عليه ابتداء كما هو مذهب الاشعري بل بواسطة ذلك الموجب فلا يصح ذلك
المذهب مع القول باستناد جميع الممكنات اليه تعالى ابتداء وانما يصح اذا حذف
قيد الابتداء وجوز التوليد في افعاله تعالى وان كان الفعل واقعا بقدرته
تعالى بعضها بالسبب شرعا وبعضها بالتوليد كما يقوله المعتزلة في افعال العباد
هذا وفيه نظر لانه ان اراد بقوله لكن لا يكون المقدور عليه ابتداء انه لم يتعلق
القدرة به هنا بلا سابقة نظر موجب له بل بسابقة النظر الموجب فلم وغير
مفيد لمخالفة الاصل الاول لان مراد الاشعري من قوله ابتداء انه يشترط
بعض افعاله تعالى ببعض الممكنات كما هو مذهب التوليد والاعداد للزوم
اللزوم مطلقا ضرورة انه قائل باللزوم العقلي بين بعض الممكنات وكيف ينكر
احد ان ايجاد العرض يستلزم ايجاد المحل عقلا وان ايجاد الجسم يستلزم
ايجاد اجزائه التي لا تتجزى وان اراد انه لا يمكن تعلق القدرة به الا بشرط
النظر فذلك ظاهر المنع كيف ولا امام وهو الاله علامة قائلون بانه تعالى
قادر على خلق العلم بالنظريات بلا انتهاء بلا نظر اصلا فالقول بلزوم
العلم للنظر سقاريح عدم لتوقف عليه مما لا يقدح في الاصل في قطعا
فهذا المذهب لا يخالف شيئا من اصول الاشعري بل هو مذهب المحققين
من الاشاعرة هذا خلاصة ما يذكره الشارح المحقق فيما بعد فعلى هذا
وجب ان يكون واسطة التوليد المحذور موقوفا عليها فانعدم واما الوجوب ح
العقلي بواسطة غير موقوف عليها فغير محذور عند الاشعري والمحققين سواء
سمي توليدا او لا فما اورده المص والشريف بنيا على ان مطلق الواسطة الموجبة
تستلزم التوليد المحذور كما يدل عليه كلامهما في بحث التوليد وليس كذلك
قوله وان كان الفعل واقعا بقدرته الخ اشارة الى دفع المخالفة في الاصل الثاني
وقوله لما يقوله المعتزلة الخ تأييد لدفع المخالفة فان قال الايجي ان المعتزلة
مع قولهم بالتوليد في افعال العباد بالاتفاق يجعلون المتولدات مقدورة
للعباد حيث قالوا لو لم تكن المتولدات مقدورة لهم لما ورد الامر والنهي
بها كورودهما بالافعال المباشرة وقد ورد طائفتين في الجهاد مع الكفار
ولما توجه عليه ان يقال كيف يكون الفعل الواجب الصدور عن الفاعل
مقدورا له بمعنى صحة الفعل والترك اجاب عنه بقوله ووجوب بعض الافعال
عن بعض اذ قد بان افعال مستلزمة هي الافعال المقدورة والا فوجوب
فعل عن فعل واجب ايضا ينافي المقدورية ولذا لم يكن صدور العلم عقيب

النظر مقدورا عند الحكماء بهذا المعنى لان صدور ايجاد النظر واجب عندهم ايضا
وقد قرر بعضهم هذا المقام على وجه يحل بالنظام قوله قلت لحصول كلام الامام
او اعتراض على السيد الشريف بانه غير مخالف للاشعرية الاول ايضا من غير الاصل صح
حذف قيد الابتداء وتحقيق كلامه ان اللازم اعم من الموقوف عليه لانه ثلثة
اقسام لازم متقدم كالموقوف عليه بالنسبة الى الموقوف ولازم متأخر كالمعلول
بالنسبة الى العلة التامة ولازم معي كاحد معلولي علة واحدة بالنسبة الى المعلول
الاخر فانهما لازمان معا لتلك العلة بحيث لا تقدم ولا تأخر بينهما وغاية
ما لزم كلام الامام ان يكون بعض افعاله المقدورة لازما للبعض الاخر لا
متوقفا على البعض الاخر لان مطلق اللزوم لا يستلزم توقفه على اللزوم
بان يكون لازما متأخرا عن الملزوم بل يجوز ان يكون الفعلان معلولي علة
واحدة هي تعلق الارادة بهما معا فح لا يكون احد الفعلين متقدما او متأخرا
بالذات عن الاخر حتى يثبت التوقف بينهما واذا لم يوجد التوقف بينهما يكون
كل منهما مقدورا لفاعله ابتداء بمعنى عدم الاشتراط بالاخر فقوله يكون العلم
حاصلا بقدرة الله تعالى بمعنى انه يكون مقدورا مستندا اليه ابتداء غير متوقف
على النظر لما عرفت من ان الامام لا يقول بتوقفه على النظر لا بمعنى انه مقدور يصح
ايجاده بايجاد ما يوجبه وتركه بترك ما يوجبه كما احتاج اليه اصحاب التوليد
انه يصح ايجاده بترك ما يوجبه ايضا على تقدير انتفاء التوقف واللازم قوله
ويكون لازما ينظر مبني على الفرق بين اللازم مطلقا وبين اللازم من الشيء بان
الثاني يستلزم تقدم الملزوم على اللازم دون الاول ولذا كان احد معلولي علة
واحدة لازما للاخر لا لازما من الاخر وكذا العدم المساوي للمعلول لازمه للمعلول
لا لازمه منه وكان المعلول لازما للعلة ومن الوجه في كلامه ههنا تحقيق لعدم
مخالفة للاشعرية فلا الاصلين معا وما قيل في ان عدم منافاة هذا المعنى
للاختيار وعدم استلزامه الوجوب عليه تعالى محل نظر فتأمل قد فرغ بان الالم
يكن الفعل المتولد المتوقف على الواسطة واجبا على فاعله كما اتفق عليه المعتزلة
واشار اليه الشريف والعلامة انتفاء الوجوب في ذلك بالفعل الغير المتوقف على
الواسطة وليس من قبيل ما اوجبه المعتزلة عليه تعالى بواسطة قبح تركه عقلا في
زعمهم بناء على الحسن والقبح العقليين ليكون واجبا عليه تعالى ولو في زعمهم
بل الوجوب ههنا كوجوب الفعل عليه تعالى بواسطة تعلق ارادته تعالى بذلك ... الفعل صح
في ان كلا من الوجهين لا ينافي كونه تعالى مختارا في ذلك الفعل فاعلم قوله

ومن تبين

ومن تبين ان الاشعري ولما توجه ان يقال هذا القدر لا يوافق هذا المذهب للاصل
الاول لان مراد الاشعري من قوله ابتداء سلب الوجوب مطلقا لا سلب التوقف
فقط فدفعه بان لا ينكر لزوم بعض افعاله تعالى لبعض قطعا فلا يمكن ان يحمل
على نفي اللزوم مطلقا بل على نفي التوقف على غير ارادة الله تعالى بقرينة ان ذلك القيد
لرد التوليد والاعداد المنبنيين على التوقف الموجب لاحتياج الواجب تعالى في افعاله
الى بعض الممكنات وهو المحذور عند اهل التحقيق لا مطلق اللزوم فلا اشكال
اصلا وكيف ينكر احد ولو قال وان وجود عرض يستلزم وجود الجوهر
كما اشار اليه شارح المقاصد لكان اولى اذ الكلام ههنا في الاستلزام بين مطلق
الممكنات لا بين الفعلين فقط كما لا يخفى قوله انما ينكر التوقف على غير ارادة
الله تعالى اي التوقف على ارادة ليس توقفا على غيره تعالى لان الارادة ليست
غيره تعالى قيل انكار التوقف مطلقا مع اقرار اللزوم مكابرة في اللازم المتقدم
كازالة السواد بالنسبة الى البياض وحالة بالجزء بالنسبة الى العلم بالحل
كما لا يخفى على من تأمل في معنى التوقف واللزوم العقلي فالظاهر ان الاشعري على
تقدير اثبات اللزوم العقلي بين بعض الاشياء لا ينكر التوقف مطلقا بل انما ينكر صح
التوقف على وجه التأثير وذلك لان التأثير الابتدائي فان معناه هو المستند
التأثير اليه ابتداء بلا مدخلية الغير في التأثير فذلك نوع بما قدمنا من جواز ان
يكون مثل ايجاد البياض وازالة السواد وايجاد الجسم وايجاد اجزائه معلولي
علة واحدة وقد جوز الحكماء مثله في الكون والفساد بناء على انهما آنيان
فازالة الصورة السابقة وايجاد اللاحقة يقعان معا في آن واحد عندهم اذ لو
كان ايجاد اللاحقة في آن ثان لزم تجرد المادة عن الصورة في زمان بين هذين
الآنين بناء على ان بين طرفي آنين مفروضين زمانا ويستحيل تتالي الآنات
عندهم فمن اين جاءت البداهة المؤدية الى المكابرة ههنا نعم يرد على الحكماء هذا
انه ان اجتمع الصورتان في آن واحد يلزم اجتماع الصورتين المتضادتين في ذلك
المحل في ذلك الآن والا يلزم تجرد المادة او تتالي الآنين لدفع زوال السابقة
في آن وجود اللاحقة في الآن التالي له فكذا الكلام ههنا فالحق ههنا ان
الاشعري لا يمكنه انكار اللزوم العقلي بين الممكنات والا لزمه تجويز وجود العرض
بدون الجوهر المحل ووجود المحل بدون الجزء وامثالهما وذلك التجويز يرفع الامان
لا يصدر عن العاقل ضرورة برفع الامان من البراهين فلا يثبت شيء من المطالب
اليقينية كما اشار اليه شارح المقاصد ولا انكار التوقف لبعض بالبعض

للقطع بيان

والسواد لا يجتمعان في آن واحد بل في آنين متتاليين كما ذهب المتكلمون
وكيف يهذا برهان على مذهبهم في التتالي لكن اثبات ذلك التوقف لا على
وجه يرجع الاحتياج الى الواجب تعالى كما زعمه الحكماء حيث جعلوا ايجاد جوهر
شرطا لايجاد جوهر اخر بل على وجه يرجع الاحتياج الى الممكنات بمعنى ان ايجاد
العرض انما يتوقف على ايجاد الجوهر المحل لا احتياج العرض الى المحل لا احتياج
فاعل ولذا لم يتوقف ايجاد الجوهر على ايجاد جوهر اخر عندهم لان وجود
شيء منهما لا يتوقف على وجود الاخر ولذا يتوقف ايجاد المحل على ايجاد الجزء
وايجاد البياض يتوقف على ازالة السواد لا احتياج وجود الحال الى وجود الجزء
ووجود البياض في محل السواد على زوال سواد لا لاحتياج الفاعل اليه في
شيء منهما وهذا معنى ما قال الشريف المحقق في شرح المواقف في بحث
التوليد والتحقيق انه لا محذور في الاحتياج الى السبب المولد لان الاحتياج
في الحقيقة راجع الى الفعل المتولد الى الواجب تعالى شانه وهذا نهاية تحقيق
في هذا المقام وبه يظهر ان لا يمكن التوفيق بين مذهب الاشعري وبين ما
سيذكره من تحقيق مذهب الفلاسفة قوله لان خلاف الارادة ايجاد
الجسم يستلزم او دليل لعدم الورود والمراد انه يستلزم من غير توقف
على تعلقها باعدام السواد في التوقف مم ودعوى البداهة غير مسموعة وقد
عرفت ان التوقف في هذا المقام وان لم قطعي وغير مضر وفي العلم بالنسبة الى
النظر غير ثابت عند الامام وسائر الاشاعرة كما لا يخفى قوله واعلم ان
تحقيق مذهب الفلاسفة اه يعني ان مذهب الفلاسفة مشهور هو استناد
التاثير الى الوسائط واسناد التاثير في بعض العقول الى بعض وفي جميع الحوادث
العنصرية وبعضها الى العقل العاشر والبعض الاخر الى الطبائع وتحقيق
هو ان التاثير في الكل الى الواجب تعالى وتلك الوسائط من العقول والطبائع
بمنزلة الشرائط والالات المعهودة عندنا وهي التي تحتاج اليها في اعمالنا
وربما يكون تلك الشرائط والالات مما يتوقف عليه سهولة العمل لا نفس
العمل فيتحصل كونها بمنزلة تلك الشرائط والالات لم يلزم كونها موقوفا
عليها لنفس التاثير فلا يستدرك بقوله لكنهم لا ينكرون اه فلا يرد انه ان اريد
كونها بمنزلة الشرائط بناء على ان بعض الشرائط بمنزلة البعض الاخر
فلا وجه للاستدراك اذ وجه التوهم عدم التوقف على الشرائط وان اراد
انها ليست بشرائط بل بمنزلتها فينافيه الاستدراك مذكور اذ الموقوف

ما يتوقف عليه

لانها شرائط

عليه الخارج

عليه الخارج شرط قطعي ولك ان تقول المراد هو الاول لكن عبارة
الشيخ اوهمت عدم التوقف فتوجه الاستدراك قوله وظاهر كلام الاشعري
ينفيه يعني ان الحكماء اثبتوا جنس التوقف على الوسائط وظاهر كلام الاشعري
ينفي هذا الجنس وجوابنا السابق عما اورده المص والشريف على الامام مبني
على هذا الظاهر ولكن ان يحمل باطن كلامه على اثبات التوقف في
البعض في مثل توقف ايجاد بياض على ازالة السواد على وجه يرجع الاحتياج
الى الممكنات لا الى الواجب تعالى لا يحتاج في دفع الايراد به على قاعدة الاشعري
الى الوجه البعيد عن العقل من اثبات لزوم الايجاد للازالة من غير توقف
عليها وذلك لا يفيد في جواب السابق لان اثبات التوقف في بعض الممكنات
لمحتاج الى وجود الاخر او زواله لا يوجب اثباته في البواقي حتى يثبت توقف
العلم على النظر ويثبت التوليد الذي ذكره الشريف بلا مرية بل ايجاب العلم
بالنتيجة لا يتوقف على ايجاد النظر عند عامة الاشاعرة وليس مراده
ان يحمل باطن كلامه على اثبات التوقف في جميع ما اثبته الحكماء فيه بان
يحمل قوله ابتداء على نفي التاثير بالواسطة ليتحد المذهبان ويكون اشارة
الى جواب اخر عما اورده المص والشريف بعد تسليم توقف العلم على النظر
كما توهموا ههنا لان ذلك الحمل قول بلا دليل بل مع الدليل على خلافه بناء
على ان اثبات الاشتراط في جميع ما اثبته الحكماء فيه يستلزم الدور او التسلسل
او قدم العالم وباطل عند الاشعري وايضا ان توقف العلم على النظر فقد
ثبت التوليد بين افعاله تعالى قطعا فكيف يكون جوابا عما اورده الشريف
وكيف يقول به الاشعري مع ابطاله لتوليد رأسا وليس هذا القول منهم الا تفوه
من غير شعور بمعناه نعم مدار حمل الباطن على ما ذكرناه حمل قوله ابتداء على
نفي التاثير بالواسطة كما استبعد الامام فيه فيما بعد لا على نفي مطلق
الاشتراط لكنه يستلزم القول بالاشتراط مع وفق الحكماء وانما
يصح ذلك فيما كان الفعل موجبا في افعاله لا مختارا كما يقوله الاشعري
وسائر اهل الحق فلو سلمنا ان مراد الشارح ذلك كما يوهمه تشقيقه في هذا
الكتاب بتخليص الحكماء عن الورطة فذلك جواب مبني على الباطل عند اهل
السنة والجماعة فتامل قوله وقال الامام اه غرضه من هذا الكلام امران احدهما
تاييد ما ذكره من تحقيق مذهب الفلاسفة ان لا مؤثر في الحقيقة الا الله تعالى
وثانيهما الاشارة الى ما مر باطن في حمل قول الاشعري ابتداء على ما يحتمل فيه

الامام قوله لا مانع اي لا يلزم من كلام الفلاسفة عن حمل مرادهم على اسناد التاثير في
الحمل اليه تعالى كما هو الظ لانه لم يرد من زعم ان في كلامهم مانعا عن حمل مرادهم
عليه بل مرادهم اسناد التاثير في البعض الى الوسائط فلا يرد ما قيل ان كلام
الامام لا يؤيد ما ذكره من ان تحقيق مذهبهم ذلك كما يدل عليه ظاهر قوله
قلت هذا لجواز ان يحمل كلام الامام على الاعتراض عليهم بانهم مع عدم
المانع في اصولهم عن اسناد التاثير في الحمل اليه تعالى اسندوا التاثير في البعض
الى الوسائط نعم بعد ذلك يرد على الشارح ان الامام غير جازم في ان مرادهم
ذلك بل مجوز لحمل مرادهم عليه اللهم الا ان يكون جواز الحمل كناية عن الحمل
لان كلام العقلاء يجب ان يؤول بقدر الامكان ويؤيده ما ذكره
الشيخ في الشفاء وبهمنيار في التحصيل فلا جرم يكون وجوده اه لا يقال
جميع القدماء المكنة من العقول والفلكيات ومواد العناصر من قبيل القسم
الاول عندهم فما ان يصدر الكل دفعة وهو مخالف لاصلهم القائل بان الواحد
لا يصدر عنه الا الواحد او يصدر بعضها بشرط البعض الاخر كما سنقف
الى البركات البغدادي فيبطل قوله من غير شرط لانا نقول مراده من غير شرط
حادث كما في القسم الثاني بقرينة المقابلة فلا ينافي اشتراطه بشرط ازلي
على اصلهم المذكور وعلى هذا يكون المراد بكفاية الامكان الذاتي في وجوده ان
لا يحتاج ايجاده الى شرط حادث لا الى شرط اصلا والا انحصر القسم الاول في
المعلول الاول ولو اندرج ما بعد المعلول الاول في القسم الثاني لم يصح قوله وفي
ذلك انما ينتظم اه بل لم يصح قوله بل لا بد من حدوث امر اخر فيه اللهم الا ان
يوم الحدوث من الذاتي ويقيد الانتظام بكون في الحوادث بمعنى ان ذلك
التقريب انما ينتظم في الحوادث بحركة سرمدية ولا يخفى بعده قوله
وذلك انما ينتظم اه اي حدوث امر قبل كل حادث انما ينتظم في سلسلة
المعدات الغير المتناهية ازلا وابدا بحركة سرمدية دورية لاستحالة
الحركة المستقيمة الغير المتناهية لتناهي الابعاد بل في الاعداد يرد عليه
ان الاستعداد المسمى بالقوة امر موجود عندهم يتفاوت بالقرب و
البعد لا طالامكان الذاتي الغير المتفاوت فلو كان للوسائط تاثير في
الاعداد لكان لها تاثير في ذلك الامر الموجود وهو منافي لما ادعاه
بل عند ايجاد كل واسطة من تلك الوسائط المتفاوتة يزول الاستعداد
الموجود في مادة المستعد ويخلق فيها استعداد اخر اقرب من الزائل

فايجاد

فايجاد تلك الاستعدادات المتفاوتة في المادة والتاثير فيها ليس للوسائط
بل له تعالى على تقدير استناد الكل ولا مخلص الا بان يكون اخر باطن لازم لتاثير
الى لا مدخل لها في الايجاد بل في الاعداد الحاصل بها وبان يحمل على تقرير النفي
كما ذهب اليه بعض النحاة اي لا تاثير لها لا في الايجاد ولا في الاعداد وقوله
مبني على مذهبهم ان الامام غير قائل بالحركة السرمدية بل يجعل لها في كتبه
فدل على ان مراده من قوله والحق عندي اه ان الحق عنده في توجيه كلام
الفلاسفة لا ان الحق المعتقد عنده فيكون تاييدا لما ذكره وقد عرفت
ما فيه من الضعف قوله والسمنية ينكرون اه شروع في ان مراد المص في هذا
الكلام رد هذه الطوائف الثلث بناء ان الطائفة الاولى تنكر افادة
مطلق والثانية في غير الهندسيات والحسابيات والثالثة كفاية في الالهيات
خاصة بدون العلم قال الامام لا نزاع في افادة الظن وانما النزاع في افادة
اليقين والسمنية بضم السين وفتح الميم منسوبة الى سومنات اسم صنم لهم
وهم قوم من عبدة الاوثان قائلون بالتناسخ وبان لا طريق الى العلم
سوى الحس كذا في شرح المواقف ولهم في هذا الانكار عن شبهات مذكورة
في المفصلات لم يتعرض الشارح لشيء منها كما تعرض لما يتمسك الطائفتين
الاخيرتين بعدم الاعتداد بمذهبهم لانه افادة في الهندسيات قطعي لا ينكره
عاقل ولذا عبروا عن ادلتهم بالشبه وعن ادلة الفريقين بالاحتجاج لما يظهر
من المواقف ان الفلاسفة يقولون انه لا يفيد في الالهيات ولانه في الهندسيات ولا
في غيرها قوله سوى الحس والظاهر انهم اصلا ارادوا بالحس ما يعم الحس الظاهري
والباطني فان الفرح والالم الحاصلين للانسان معلوم لنفسه وجدانا وبداهة
وعلمهم يدعون من التناسخ اثر رفع ما يرد عليهم من التناسخ
عبارة عن مفارقة النفس عن بدن وتعلقها ببدن اخر ونفس النفس
غير محسوسة فضلا عن تعلقها فيكون العلم به نظريا ثابتا بالنظر فان
افادة النظر فقد ثبت نقيض مدعاهم وان فلا يصح حكمهم بالتناسخ
فاجاب عنه بانهم لا ينكرون افادة النظر الظن وانما ينكرون افادته
اليقين فيختارون ان التناسخ نظري ثبت بالنظر لكن الثابت به الظن
لا اليقين فلا يثبت نقيض مدعاهم وفيه ان رفع ما يرد عليهم
انما يتم لو كان الحس كافيا في افادة اظهر اليقين ونفي الطريق اليه
ما عدا الحس واثبات كون النفس جوهرا والمحصل المحسوس لا عرضا

كما يقتضيه قول بانت سيخ الان يجوزوا انتقاله العرض من محل الى اخر وهذا
الكلام ايضا الى الشرح فيها اوردوا على جميع ادلة هذه الطائفة بل على كل ما يحتج به
لاثبات ان النظر لا يفيد العلم من ان العلم بكون النظر غير مفيد للعلم ان كان نظريا
مستفادا من شيء من الاحتجاجات يلزم الدور فض ان النظر قد افاد العلم في الجملة و
وان كان ضروريا يلزم اختلاف اكثر العقلاء في البديهي وهو باطل قطعا وان لجاز
اختلاف الفلسفيين حاصلا في جميع البديهيات وذلك القدح اما اشار اليه الشريف
قوله والهندسيون انكروا افادة العلم في الالهيات اي المستفاد من شرح المقاصد
انهم انكروه في الالهيات والطبيعيات ولذا جعل ابعد الاشياء دليلهم على ما يعلم
السموات والارض واحوالهما ويدل عليه ما قالوا ان النظر انما يفيد اليقين في
الهندسيات والحسابيات لانها علوم قريبة من الاذهان شبه متنقلة لا
يقع فيها غلط فتخصيص الشارح بالالهيات اما لان الكلام فيها واما لحمل الالهيات
على معنى يعم الطبيعيات بان يراد المباحث المتعلقة بالحكمة الالهية سواء كانت
من مسائلها او من مقدماتها والحكمة الالهية تتوقف على الحكمة الطبيعية
بان اقرب الاشياء الى الانسان هويته اي اقربها اتصالا او مناسبة كما في شرح المقاصد
او ولا هما بان يكون معلوما له بحقيقته واحواله كما في شرح المواقف لكن الثاني
لاجل الاول وهي التقدير بين حكمهم بافادة الهندسيات والحسابيات قرينة
واضحة على ان مرادهم من الاشياء غير موضوع الهندسة والحساب اعني الكم و
العدد من حيث احوالهما المبحوث عنها فيهما اما على الثاني فظاهر لانهما اولى
بان يكونا معلومين بحقيقتهما واحوالهما المذكورة بما عداهما عندهم واما
على الاول فلان المراد بالمناسبة هي المناسبة الموجبة للعلم بحقيقته واحواله ومدار
على كون الشيء محسوسا قريبا بحيث ينكشف حقيقته واحواله على الانسان طالما مقدار
ومتعلق عليه شارحا في الحكم طالعدد لا محسوس بعيدا طالارض بجهتها
والافلاك ولا غير محسوس ولا مشارك له في الحكم طالجزئيات والمراد بهوية الانسان
الشخص المختص به الذي يعبر عنه بقوله انا وذلك الشخص يختص به الانسان
لجسم سواء كان عينه او جزءا وصرف حالا فيه او جوهرا مجردا متعلقا به تعلق
التدبير والتصرف وليس اضافتها الى الانسان هيئة من اضافة العام لبعض
افراده فانها انما يصح على تقدير بالهيكل قوله وهي غير معلومة من حيث انه وانها
جوهر مجرد ومن حيث انها جوهر وعرض مجرد او مادي يعني انها غير متصورة
بنفسها لا بداهة ولا بالنظر ولذا لم يجعل الجزم بانها من اي حقيقة لا بداهة ولا بالكسب

اذ قد اختلف

اذ قد اختلف الاقوام في انها هذا الهيكل المحسوس او اجزاء لطيفة سارية فيه او
جزء لا يتجزأ فيه او جوهر مجرد متعلق به او عرض هو المزاج الى غير ذلك
من المذاهب ولهم على مذاهبهم انظار سنذكرها فهو متعارضة ولم يتقرر شيء منها سالما
عن النقض والمعارضة وليس المراد انها غير معلومة لوجودها ايضا فان وجودها
بديهي لا خلاف فيه اصلا كما اشار اليه الشريف لا يقال لا كلام ههنا يتعلق بالتصور
وانما الكلام في ان النظر لا يفيد التصديق اليقيني فلا وجه للتعرض للتصور بالكنه
اذ نقول نعم ان الحكم بان حقيقتها كذا فرع تصورها بكنهها هو دليلهم
الاول وما ذكره الشارح دليلهم الثاني المبني على ذلك الزعم وليس ذلك الزعم مستندا
لزعم ان الحكم بها متفرع تصورها بالكنه وهذا مع وضوحه خفي على بعضهم
واورد على الشريف هنا كما بان وجودها ايضا غير معلوم عندهم واعجب من
ذلك ان بعض الافاضل ساق واجاب عن ايراده بان يقول لعل المستند بالدليل
الاول غير المستدل بالدليل الثاني لم يدر ان التعرض بعدم التصور بالكنه في الدليل
الثاني مستدرك بلا طائل كما صرح قوله وقد تعارضت اي معطوفة على قوله وهي غير
معلومة عطف علة على المعلول اي اذ قد تعارضت في شأنها الادلة والمناقضات
وذلك كناية عن كثرة الاختلاف كما يدل عليه سياق كلامه وتلخيص مستند لهم
ان الاشياء على قسمين قسم يعلم بكنهه وينكشف احواله على الانسان بحيث لا يقع
فيها اختلاف كثير ويزول القليل ويتقرر لا مرية في شيء وهو موضوع الهندسة
والحساب والنظر يفيد اليقين في هذا القسم وقسم بخلافه ولا يفيده النظر
فيه لان الاقرب من هذا القسم هوية الانسان وهي غير معلومة بالضرورة
والا لما كثر فيها الخلاف وتعارضت الادلة والاستدلال على وجه لم يرتفع اصلا ولم يتقرر
الامر في شيء من المذاهب قطعا مع بداهة سهم في تحقيقها ولذا فرع عليه تحيرهم
عن معرفتها فاذا لم يمكن معرفة حال الاقرب من ذلك القسم بالنظر فعدم
امكان معرفة حال الابعد منه بالطريق الاولى فلا يرد النقض الاتي من الشيء
بجريانه في الهندسيات وعلم ان من قبيل التنبيه بالادنى على الاعلى لا قياس فقهي كما
اشار اليه الشريف اقول الحكم بعدم افادة النظر ليس من الهندسيات والحسابيات
فهم ايضا يدعون الظن فيه فليكن مستندهم بقياس فقهي مفيد للظن قوله قلت
ضعف هذا الدليل لا يخفى لانه مبني على وجوده اما اولا فلان عدم معلومية الهوية
بالفعل مع ضلالهم عن امتناع المعلومية لجواز ان يكون معلومة لبعضهم بالنظر وما
ذكرتم في كثرة الاختلاف لا يستلزم عدم حصول العلم بواحد صحيح من تلك الانظار

(الاول)

بل غاية ما تستلزمه ان تمييز الصحيح من الفاسد مشكل ولا كلام فيه واما ثانيا فلو
سلمنا ان ذلك الاقرب غير معلوم لاحد فلا نم انه يلزم منه ان لا يكون الابعد
معلوما وانما يلزم ذلك لو كان القرب الى المدرك مستلزما لسهولة الادراك
والبعد لعسره وذلك ممنوع اذ قد يكون الامر بالعكس كما في هذه البصر كما اشار
اليه في بعض النسخ حيث قال قريب من عين المدرك بمعنى ذاته لكن في العين
ايهام البصر واما ثالثا فلو سلم ان القرب يستلزم السهولة فلا نسلم انه يلزم
من عدم العلم بما ليس بسهل لجواز ان يكون عدم العلم بالاسهل لظهور مانع
ليس في غيره ويتجه على الاول انه وان لم يستلزمه كثرة الخلاف لكن يستلزمه
تعارض الادلة ويندفع بان المستلزم تعارضها في اعتقاد المستدل لانه زعم
المعارض والتعارض الاجمالي ثم وعلى الثاني انه انما يصح لو كان الاقرب بمعنى الاقرب
اتصالا لا بمعنى الاولى بان يكون معلوما والمراد هو الثاني بدليل اثبات القرب
لمسائل الهندسة والحساب ضرورة ان المسائل عقلية لا خارجية متعلقة
بالانسان ويندفع بانه مبني على معنى الاتصال المحتمل وما ذكرته مدار التسليم
وعلى الثالث انه احتمال مرجوح غير قادح في دليلهم الظني والحق ان يقال
الحكم بالحقيقة غير الحكم بالوجود والعلم والقدرة وسائر صفات الكمال
فيجوز ان لا يكون الاول معلوما في شيء والثاني معلوما في الواجب تعالى
وبك ان تحمل مراد الشارح على هذا قوله على ان هذا الدليل هو عبارة عن
ان عدم العلم باحوال ما هو اقرب الاشياء الى الانسان يستلزم عدم العلم
باحوال ما هو ابعد من لوازمه اذ يعني انه جاء في احوال الكم والعدد لانهما
ابعد من الهوية ايضا فيلزم ان لا يعلم الهندسيات والحسابيات بالنظر مع
تخلف حكم المدعى عندكم ولا يقدح في هذا الجريان قوله وقد تعارضت
الادلة اذ لا ان ذلك القول دليل عدم العلم بالهوية لا جزء من الدليل مع
ان جعله جزءا من الدليل مما لا يدفع الجريان بل يؤكده ويقويه لان عدم
العلم باحوال القرب بحيث وقع فيها الاختلاف الكثير وتعارض الادلة
من غير سلامة شيء منها عن المنوع يستلزم عدم العلم باحوال الابعد
بالاختلاف الاكثر والتعارض الاوفر من ذلك اذ ظنها بعد الشيء يزداد
الاختلاف ويشتد التعارض والاشكال عندهم ومن توهم ان جعله جزءا
من الدليل يدفع الجريان قال لم ندرك وجه هذا الكلام فان الخلاف في
الهندسيات ليس مثل الخلاف في الالهيات فان بعض المسائل الهندسية

لم يتحقق

قوله ليس مثل الخلاف في الالهيات اه
والصواب ليس مثل الخلاف في الهوية
لما لا يخفى

الدليل صح

لم يتحقق فيه خلاف اصلا وفي بعضها لو تحقق فظاهر انه ليس في هذه المثابة
في الكثرة انتهى نعم يتجه على الشارح ما قدمنا ... وذهب الاسماعيلية
اي فرقة من الشيعة وسموا باب طنية لزعمهم بان المعنى باطن الكتاب دون
ظاهره ولذا سميهم بالملاحدة انه الملحد هو من عدل عن دين الله تعالى وهم
القائلون بان النظر وحده لا يفيد اليقين في الالهيات خاصة بل يحتاج النظر في
الافادة الى المعلم المعصوم المؤيد من عند الله تعالى واورد عليهم بان حصول اليقين
ح موقوف على العلم بصدق المعلم فان علم بقوله ايضا لزم الدور والا فقد كفى
النظر فيه عندكم وبانه لو لم يكف النظر لاحتاج ذلك المعلم الى معلم اخر ويتسلسل
واجابوا عن الاول بان المعلم يضع مقدمات يعلم العقل صدقها فلا دور ولا كلام
وعن الثاني بان النظر الغير الحاق نظر غير المعلم لا نظر المعلم لكونه مؤيدا من عند الله تعالى
ولو سلم احتاجه ايضا الى معلم اخر فيجوز انتهاء معلمه الى النبي عليه السلام العام بالوحي
فلا تسلسل ... متمسكين بان الاختلاف في معرفة الله اي في معرفة
ذاته وصفاته اكثر من ان يحصى اي محاله ان يحصى لما قالوا في قول ابن الحاجب
لانها اما ان تدل او بني على تضمين معنى الابعد اي ابعد من ان يحصى كثيرا وهذه
مقدمة استثنائية قدمت على الشرطية من القياس الاستثنائي وهو ان يقال
لو كفى النظر في الالهيات لما وقع الاختلاف الاكثر في معرفة الذات في الصفات
لكن اللازم باطل فكذا الملزوم واقول فيه بحث من وجهين الاول ان اراد
ان كل مسئلة من الالهيات وقع فيها الاختلاف الكثير فهو ممنوع وجوده نفع
اذ قلما يجوز العاقل ترجيح الممكن بنفسه لا جانب الوجود من غير مرجح هناك
بل انما كثر الخلاف في ان الواجب واحد او متعدد وفي انه مجرد عن المادة له
في حيز ولا في جهة او جسم في حيز وجهة الى غير ذلك وان اراد وقوع الخلاف
الكثير في مجموع المسائل فسلم لكن مجال النظر الصحيح في ان لا يفيد العلم بلا
معلم في مسئلة قل الخلاف فيها الثاني ان كثرة الخلاف واختلافه في مسائل
الطبيعيات ايضا فما باله انه يفيد العلم في الطبيعيات بلا معلم معصوم دون
الالهيات ويمكن دفع الاول بانهم يزعمون كثرة الخلاف في كل مسئلة او يدعون
بعض النظر الصحيح لا يكفي في مسئلة الالهية كثر فيها الخلاف في مقابلة قول
اهل الحق كل نظر صحيح في القطعيات يفيده بلا معلم سواء في الالهيات او في غيرها
ويمكن دفع الثاني بان في دليلهم هذا مقدمة مطوية هي كون الالهية اصعب
العلوم وابعدها عن الحس والطبع بقرينة دليلهم الثاني قوله وبان الناس يحتاجون

في العلوم الضعيفة اي سهلة الحصول ان يكتفي فيها بادنى الظن الى المعلم فلان يحتاجوا
اي فوائد لان يحتاجوا اليه في اشرف العلوم التي لا يكتفي فيها الا باليقين اولى بجانبهم
اي فيلزمهم ان يحتاجوا الى المعلم في الالهيات التي هي اصعب العلوم تحصيلا بالطريق
الاولى والتوكيد بالقسم والجملة الاسمية لرد منكري الاحتياج ويتجه على دليلهم
هذا انه بعد تمامه انما يدل على الاحتياج الى مطلق المعلم لا الى المعلم المعين المعصوم
فلا يتم التقريب الا انهم زعموا انحصار العالم بالالهيات في امامهم المعصوم
والمتعلم منه قوله فثبت هذا اي ظهر من كثرة الاختلاف والاحتياج في العلوم
الضعيفة الى المعلم انما يدل على عسر الحصول بدون المعلم لا على امتناع الحصول
بدونه فهو جواب عن ظاهر الدليلين معا عن الثاني فقط لما وهم لان العلاوة
الاتية المتعلقة بالاول ياباه وقال الجواب عن الاول على ما في المواقف الى العسر
ايضا فان حاصل الجواب الذي ذكره المص هناك اما عن دليلهم الاول فهو
ان الخلاف لفساد بعض الانظار لا يستلزم عدم كفاية الصحيح منها بل غايته
انه يستلزم صعوبة التمييز صحيح النظر وفاسده وهي توجب عسر الحصول
لا امتناعه واما عن دليلهم الثاني فهو ان الاحتياج الى المعلم ان كان بمعنى
عسر الحصول بدون المعلم فمسلم وغير مفيد لمطلوبكم وان كان بمعنى الامتناع
بدونه فممنوع اذ قد يحصل العلوم الضعيفة بل بعض المسائل الالهية لبعض النفوس
بلا معلم لا يقال لا دليل في كلامهم ان مطلوبهم امتناع الحصول بل يكفيهم في
مقابلة اهل الحق دعوى ان لا شيء من النظر بمفيد له بلا معلم لانا نقول على ان
يكون قولهم لا يحصل بدون المعلم سالبة دائمة لا ضرورية موجبة لدعوى الامتناع
لانا نقول نعم لكن مراد المجيب ان عدم الافادة بالفعل انما يكون مسلما اذا
ثبت الامتناع فاذا لم يثبت فيجوز ان يقع الافادة بالفعل فلا اشكال قوله
على ان كثرة الاختلاف اه يعني ان الدليل الاول جارية في محل النزاع الذي هو
احتياج النظر الى المعلم في الافادة اذ قد كثر فيه الخلاف ايضا بين الفرق
الاربعة مع تخلف حكم المدعى عند المستدلين به لانهم يدعون العلم به ومقتضى
جريان الدليل ان لا يحصل العلم به وفيه نظر اما اولا فلان الجريان انما ثبت
من المقدمة المنوية في دليلهم المذكور بقرينة دليلهم الثاني واما ثانيا فلو
سلم الجريان فالمخالف منهم سواء كان هذه المسئلة من مباحث النظر او من
الالهيات بكونه في قوة ان يقال ان مباحث الذات والصفات لا تعلم بمجرد
النظر بدون المعلم اما على الاول فلجواز ان يدعوا فيه الظن واما على الثاني

فلانهم

فلانهم لا يدعون ان اليقين المتعلق بهذا الحكم حصل بمجرد النظر بل مع المعلم ولا يدعون
فيه اليقين بل الظن ايضا لانه ليس من ضروريات الدين وبهذا اندفع ما اورد
عليهم بان العلم بهذا الحكم لو كان بديهيا لم يختلف فيه اكثر العقلاء وان كان
نظريا لزم اثبات نظر بخصوص فيلزم التناقض قوله فلا حاجة الى المعلم اي
المعلم المعهود الذي يقول الملاحدة بالاحتياج اليه بقرينة ان هذا التفريع
لردهم خاصة لان ردهم انما هو من رد السمنية والمهندسين لان بطلان مذهبهما
اظهر من بطلان مذهبهم فيجوز ان يلتبس على بعض القاصرين فيليق ان ينص
على بطلانه ولك ان تحمله على مطلق المعلم ليحصل ردهم بابلغ وجه وهو الاوفق
بسياق كلام الشارح فيما بعد ولا يتجه عليه ان بعض المعارف كوجود الجنة
والنار مما لا سبيل للعقل فيها بدون المعلم الذي هو صاحب الشرع لان المراد نفي
الاحتياج الى المعلم فيما كان للعقل سبيل لان النزاع فيه والاحتياج الى المعلم في مثل
الجنة والنار ثابت وفاقا بين الفريقين مع ان الكلام في المعارف الالهية المتعلقة
بالذات والصفات الا ان يقال التصديق ببعض الاخرة من ضروريات الدين فافهم
قوله لان نعلم ضرورة اه الظاهر انه تعليل لنفي الاحتياج لا لتفرعه ولزومه لما سبق
فانه غير صحيح قطعا فيرد عليه ان التفريع يدل على ان دليله ما سبق من المص
ولا يصح تعليلان بدون العطف لاستلزامه توارد العلتين المستقلتين على
معلول واحد شخصي ولا مخلص الا بان يكون تعليلا للجزء السلبي في الحصر في كلام
السابق وانما احوجه الى هذا المقام ليكون كلام المص مع هذا التنبيه او الدليل
معارضة لهم بعد منع دليلهم ونقضه لما هو الوجه المعتمد عند الاصحاب في
الرد عليهم على ما في المواقف وشرحه حيث قال والمعتمد في الرد عليهم دعوى
الضرورة فان من علم المقدمات الصحيحة القطعية المناسبة لمعرفة الله تعالى
على صورة مستلزمة للنتيجة استلزاما ضروريا كما في الاقيسة الخامسة حصل له
المعرفة قطعا لقولنا العالم ممكن وكل ممكن له مؤثر فالعالم له مؤثر وما يقال
من ان العلم بتلك المقدمات على تلك الصورة مما لا يحصل بدون المعلم
فمكابرة صريحة نعم اذا كان هناك معلم كان سهل قوله وفي دعوى الضرورة
في ان كل نظر صحيح مادة وصورة في القطعيات هو وجدان يفيد اليقين الشارح
الى دفع ما اورد المنكرون على اهل الحق بان هذا الحكم انما لو ثبت عندكم
يقينا فاما بداهة وهو باطل والا لم يختلف فيه العقلاء او بالنظر فيلزم
اثبات النظر بالنظر وهو تناقض واجابوا عنه تارة باختيار البداهة بناء على

جواز اختلاف قوم قليل في البديهي طائفة جمعين في البديهيات وفي رد باختيار النظرية
بناء على ان نظرية الحكم الجلي لا توجب نظرية حكم كلي جزئي لجواز ان يكون افادة
البعض وحده بديهية كقولنا كل نظر صحيح في القطعيات مستلزم للنتيجة قطعا
وكل ما هو كذلك فهو وحده مفيد للعلم بها بداهة فان هذا القول مع قطع
النظر عن كونه من افراده النظر يفيد اليقين بان كل نظر صحيح في القطعيات وهو
وحده مفيد لليقين بتلك النتيجة ودخول المص الضرورة في النتيجة هذا القول
تدل على اختيار الشق الاول طالا امام الرازي لا الشق الثاني كالامام الحرمين واما
الشارح فلما لم يدع الضرورة في الحكم الجلي بانه قوله ان من علم العالم محدث اذ فيحتمل
ان يختار في دفع الايراد المذكور الشق الاول ويكون هذا القول من تنبيها على
ذلك الحكم الجلي البديهي على نحو قول الشريف هناك العالم ممكن وكل ممكن له مؤثر
ويحتمل ان يختار الثاني ويكون هذا القول دليلا عليه بقي الكلام في ان بداهة
افادة هذا النظم الجزئي وامثاله من جزئيات الكثيرة كيف تكون مفيدة للعلم
بالحكم الجلي بداهة او كسبا وما ذلك الا لان قبيل الاستقراء الناقص الذي
لا يفيد الا الظن والجواب عنه ان مشاهدة الحكم في جزئيات كثيرة توجب
قبضان الحكم الجلي فيما كان موضوعه نوعا حقيقيا او فصلا له او خاصة
له مماثلة الافراد كما في كل نار حارة لا فيما كان جنسا او ما في حكمه كما كان افراده
متجانسة كما في كل حيوان يحرك الفلك الاسفل غير النباتي لجواز ان ينضم
في الجنس فيما لم يشاهد الحكم فيه خصوص موجبة لتحرك الفلك الاعلى كالتماح
وتصورنا في الحاملة اي معلومية الانتاج لذواتها بداهة او كسبا انواع
حقيقية متماثلة الافراد لا اصناف متجانسة الافراد ثم هذه افادة جزئيات
الكثيرة توجب قبضان العلم القطعي بالحكم الجلي بداهة او كسبا فلا اشكال
وبهذا يتبين مواقع الاستقراء الناقص قوله وهم وان سلموا لا يخفى ان
الظاهر منه ان ايراد على المص والاصحاب بان ذلك المعتمد لم يقع في مقابلتهم
لانهم لا ينكرون حصول العلم بالنظر بدون العلم بل يسلمون وينكرون كون
العلم حاصل بمجرد النظر مفيد اللغو عن عذاب الاخرة ويقولون انما
يفيد النجاة اذا اخذ من العلم على نحو قول الاشاعرة لا نعتبر شرعا ما
لم يؤخذ من الشرع فالوجه الصحيح في الرد عليهم ان يقال كفى بصاحب
الشرع معلما وبالقرآن اماما لما ذكروه وانت تعلم ان الحكم بانهم لا ينكرون
ذلك حكم من غير دليل لان اصل الظن مذكور على سبيل الاحتمال كما يستفاد

الشق ح

الوجه ح

انه ح

من الشرح

من الشرح الجديد للتجريد بل هو تاويل ما قد الحصل وقيل يجوز ان يكون مذهب
بعضهم كما يستفاد من المواقف فالوجه ان يقول وان سلموا حصول العلم بدون
العلم وقالوا انه لا يفيد النجاة ما لم يؤخذ من العلم قلنا اه قوله قلنا كفى بصاحب
الشرع معلما اه والدليل القاطع على هذه الكلية المتيقنة الاجماع القطعي
المنعقد على كفاية الاخذ منهم بلا حاجة الى معلم اخر معصوم مع ان ارشاد
ذلك الامام ان كان باتصال اسانيده الى صاحب شرع فليس اتصال اسانيد
خبره اليه ادنى من بين على والا فيتوقف حصول الجزم به لبني على الجزم
بعصمته ولا سبيل اليه الا بعصمة الانبياء عليهم السلام ان يثبت عند الناس
بمعجزات باهرة فما ظنك بغيرهم بدون الخوارق ونوادعوهار مامهم
لوجب عليه ان يدعو الخلق الى حق باظهارها ويلزم منه بداهة فكذا
مستلزم قوله وعلى ان للعالم صانعا اي موجد قديما لم يزل في الماضي ولا يزال
في الاتي صفتان كاشفتان للقديم الاولى منهما لدفع الاحتمال البعيد الذي
هو اطلاق القديم في النفي على معنى الفسق الذي لا يدرك اول طالب القديم
ولا يلزم منه القديم بالمعنى المراد فالاولى لما يزل الاتي يقال هو متعارف في
[illegible] الازلية بان يجري على سلب
القضية المطلقة العامة لا على السالبة المطلقة وكذا قوله لا يزال متعارف في الابدية
لاجل ذلك فلذا اتى به للتنصيص على ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه ثم المراد ههنا
الصانع القديم الواجب الوجود مطلقا اعم من ان يستند اليه الممكنات ابتداء او
بالواسطة لا الاول بخصوصه كما وهم والا لاستغنى عن قوله ولا خالق سواه وللاشارة
الى ما ذكرنا قال ههنا او ينتهي الى محدث قديم دون ان يقول او يكون قديما وقال
فيما بعد فلا بد ان ينتهي الى الواجب ومن عقل عنه قال ما قال بل نقول واعلم
من ان يكون واحدا او متعددا بناء على ان كون الممكنات او الحوادث سلسلة واحدة
غير بديهي فيجوز ان يكون هناك سلاسل متعددة ينتهي كل سلسلة منها الى
واجب اخر وهذا احتج بعد هذا الكلام الى نفي الخلق سواه والى نفي الشريك
ببرهان التوحيد قوله واستدل القوم اه حاصله ان العالم حادث لما ثبت بالبراهين
الاتية وكل حادث محدث اي موجد مغايرا وهذه الكبرى بديهية بثبوت بداهة
امتناع ترجيح الممكن بنفسه في جانب الوجود من غير مرجح وبداهة امتناع تاثير
الشيء في نفسه وبيت تلك الكبرى نظرية كما زعم المعترض فقد ثبت قطعا ان
للعالم صانعا مغايرا له فذلك الصانع اما قديم او حادث لان الموجد للعالم

الموجود لا يكون معدوما بذاته والموجود منحصر في القديم والحادث عقلا
فان كان قديما ثبت المطلوب اعني ان للعالم صانعا قديما وان كان حادثا
فله موجد اخر نحكم الكبرى ببديهة وننقل الكلام اليه وهكذا فاما ان يلزم الدور
او التسلسل او انتهاء السلسلة الى موجد قديم والاول والثاني محالان فثبت الثالث
على تقدير حدوثه فقد ثبت قطعا ان للعالم صانعا قديما يستند اليه الحوادث
اما استنادا بلا واسطة والثابت بهذا الدليل هذا القدر واما كونه واجب الوجود
بالذات فيثبت فيما بعد فظهر ان ما قيل لا ينحصر الشق في الثلثة المذكورة لجواز
ان يكون الموجد معدوما او شيئا او جزءا ولا بد من نفي كل منها ايضا حتى يتم المقصود
قوله فاسد لما عرفت من ان احتمال كونه معدوما او شيئا باطل بداهة واحتمال
كونه جزءا مندرج في احتمال القديم او الحادث كما ان احتمال كونه كلا مندرج
في الحادث استلزم الدور الباطل لان الكل متوقف على الجزء والحادث على علته
التي عليه فلو كان كل موجدا لجزئه لزم الدور فظ فالمنقدح باحتمال الجزء
ليس هذا البرهان الذي سبق ذكره في بحث الحدوث فالايراد عليه بذلك
الاحتمال ليس بشيء واحد البرهانين بالاخر اذ لو لم يكن اي ذلك الموجد
القديم الذي ثبت من قبل واجبا بالذات لكان ممكنا بالذات لانحصار
الموجود في الواجب بالذات والممكن بالذات عقلا وكل ما كان ممكنا بالذات
كان حادثا ومحتاجا الى محدث والا لم يكن موجدا فضلا عن كونه موجودا
قديما اذ لو كان موجودا مع امكانه وقدمه فاما يرجحان الممكن بنفسه الى
جانب الوجود من غير مرجح او بمؤثر فيه والاول محال بداهة والثاني
محال مستلزم لتحصيل الحاصل عندهم هذا قالوا لا شيء من الممكن بقديم
وبالعكس فثبت الكبرى المذكورة فينتج من الاقتراني الشرطي ان ذلك
الموجد القديم لو لم يكن واجب الوجود لكان حادثا محتاجا الى محدث واللازم
محال من وجهين الاول كون القديم حادثا الثاني كون منتهى الحوادث
كما ثبت من قبل غير منتهاها وكلاهما اجتماع النقيضين فظهر ان الفاء في
قوله فيحتاج الى المحدث عاطفة على قوله فيكون حادثا للاشارة الى لزوم
الحدوث الثاني مع لزوم الاول والى هذا البرهان يبنى على ما عليه جمهور المتكلمين
من ان علة الاحتياج الى العلة هي حدوث وحدوثا ومع الامكان شطر وشرط
على ما اختلف بينهم لا مجرد الامكان كما ذهب اليه الحكماء وبعض المتكلمين
وقد ثبت بما اثبات وجوب الوجود على هذا المذهب ايضا بقوله ولو جوز

التاثير

التاثير في القديم وما قيل استدلاله بقوله لان القديم باق في التاثير فيه عندهم
باق كون البرهان مبنيا على مسلك الحدوث دون الامكان فانه لا يتم
الا باخذ مقدمة ان كل ممكن يحتاج الى مؤثر كما اعترف به البعض فليس بشيء
لانه تام المحذور ان يقال لو وجد القديم بتاثير مؤثر فيه فان كان معدوما قبل
التاثير فيه لزم ان يكون حادثا والا لزم تحصيل الحاصل ان النزاع بين الفريقين
يرجع الى ان يقال الممكن الذي لا يقتضي بذاته شيئا من الوجود والعدم والا يوجد
الا لعلة خارجة هل يمكن ان يكون قديما او لا فاحتياج معلق الممكن الى العلة
لاجل امكانه مسلم بين الفريقين وان يكون الممكن شاملا للافراد الممكنة والممتنعة
وهي المقدمة التي يحتاج اليها تمام الاستدلال المذكور وان النزاع بين الفريقين
في ان احتياج الممكن الى العلة لاجل حدوثه او لاجل امكانه هل يكون الممكن
منحصرا في افراده الممكنة لا شاملا للممتنعة ايضا ولو سلم الحال ففي الامر
عدم تمام ذلك القول وذلك يوجب غاية المسلك لا فساد البناء عليه
ان لا باس في ان يقال هذا الدليل مبني على هذا الامر الفاسد كما لا يخفى
ولو جوز التاثير في القديم بان يقال في دفع ما اورده جمهور المتكلمين لانا
ان التاثير في القديم يستلزم تحصيل الحاصل وانما يستلزمه لو كان حاصلا
بغير ذلك التحصيل والتاثير وهو ممنوع لجواز ان يكون حاصلا به ازلا وابدا
وتحقيقه ما ذكره بعض المحققين من ان التاثير له معنيان احدهما معنى التاثير
المستانف وهو الاحداث الموجب لسبق العدم على وجود المتاثر ولا يوجد
هذا المعنى الا في الحادث وثانيهما معنى ترجيح جانب الوجود على العدم وهذا
المعنى كما يوجد حال الحدوث يوجد حال البقاء والا لكان وجود الحادث حال
البقاء يرجحان الممكن بنفسه الى جانب الوجود بلا مرجح وهو ضروري البطلان
بل لا بد من ترجيح مرجح حال البقاء ليدوم له الوجود الحاصل بالتاثير بالمعنى
الاول فالوا يجوز ان يكون التاثير في القديم من قبيل التاثير في الحادث
حال البقاء وعلى المعنى الثاني قول البيضاوي في تفسير قوله تعالى كل شيء
قدير وفيه دليل على ان الحادث حال حدوثه والممكن حال بقائه مقدوران
بمعنى ان مدلول الاية مشروطة عامة قائلة بان كل شيء مقدور اي حاصل
بتاثير القدرة ما دام شيئا وكما ان الحادث حال حدوثه شيء موجود
فكذا حال بقائه شيء موجود ثم ان المراد بوجوب التاثير في القديم ومنع
الكبرى القائلة بانه كلما كان ممكنا كان حادثا تبدل تلك الكبرى بقولنا

مطلب مهم

وكلما كان ممكنا كان منتهيا الى الواجب والا لدار او تسلسل فيثبت كونه واجبا
لوجود بحدوث العالم مع القول بان علة احتياج الممكن الواقع الى العلة هو
الامكان وهو مسلك المحققين من المتكلمين لا مسلك الحكماء في اثبات الواجب
لان مسلكهم ليس بحدوث العالم بل بحدوث حادث ما اذ لا بد من الانتهاء الى
الواجب ايضا لا يقال ان تغير القديم يستلزم كون الفاعل موجبا لا مختارا
بناء على ما ذكروه من ان القديم لا يستند الى الفاعل المختار وجمهور
المتكلمين والحكماء فكيف يجوز المتكلمون في هذا الدليل وكيف يكون
برهانا لمبني مسلك الامكان المستلزم لوجود الممكن القديم مسلك اهل
المتكلمين في اثبات الواجب تعالى شانه لانا نقول هذا مبني على ما سيجيء من
ترجيح شارح المقاصد من ان مسلك الحدوث غير صحيح مع القول بالصفات
القديمة الزائدة على الذات المستندة اليه بالايجاب لا بالاختيار بل لا يدفع
ذلك القول به ان يكون علة الاحتياج هي الامكان لان من الصفات القديمة
والحوادث لا الحدوث المختص بالذات ويكون الواجب تعالى موجبا بالنسبة الى
صفاته الذاتية لا بالنسبة الى افعاله بل هو فاعل مختار
بالنسبة اليها فقطعا برهانين فلا يقاطعة الا بانتهاء سلسلة الحوادث
متعلق بما يصح صدوره حادث من القديم موجب بدونها فلا اشكال في
تجويز المتكلمين التغير بالمعنى الثاني ولا في بناء برهانهم على مسلك
الامكان واختيار مسلك الحدوث في اثبات الصانع لا يوجب اختيار
في اثبات وجوبه ايضا لانهما مطلبان متغايران كما ان دليل اثبات الصانع
يجوز ان يكون على مسلك الامكان ايضا اذ قد لا يكون تعيين الحكم على الشيء
علة بمبدء ذاته فيجوز ان يكون احتياج حادث الى محدث لاجل
امكانه لا لاجل حدوثه والتعرض بالحدوث لاثبات الامكان ولكان يحمل
مراده حينئذ على اثبات الواجب بمسلك الحكماء بتبديل طائفة من الصغرى
وبدليل اثبات بحدوث تسلسلين ولم يتعرض به شيء اشتباه العلم
لانها لازمة لوجوب الوجود لزوما بينا فدليله دليلها قوله في وجوب الوجود
عند المتكلمين اذا علم اولا انهم اختلفوا في ان وجود الموجود عين ذاته
او ليس بعين ذاته به وصف زائد على ذاته مذهب الاشعري انه عين
ذاته في الخالق واجب وفي الممكن وجوده عين المتكلمين الى انه زائد على الماهية
وحكى الماتن عين الذات الواجب وزائد في الممكن والمراد من الذات الماهية

من حيث

من حيث هي هي مع قطع النظر عن الوجود والعدم وهي التي ينضم اليها الوجود والعدم
في الممكن ولا يلزم من قطع النظر عنهما خلوها عنهما في الواقع ليلزم ارتفاع
النقيضين فيتجه على الاشعري ان الممكن ماهيته وفي الوجود والعدم بالنسبة
الى الماهية من حيث هي هي ولا يمكن ذلك التساوي مع العينية والجزئية بل لا بد
ان يكون خلو من الوجود والعدم خارجا عن ماهيته مستفادا من العلة الخارجية
وهذا قطعي لا ريب فيه والجواب ان مراد الاشعري من الذات هو الهوية بمعنى
ليس في الخارج هويتان متمايزتان تقوم احديهما بالاخرى بل هوية واحدة
هي هوية الموجود لا الماهية من حيث هي هي كما هي مراد الحكماء وان ذهب
اليه بناء على انكاره الوجود الذهني فلو كان الوجود صفة زائدة على الذات
فاما ان يعرض في الخارج وهو محال ضرورة ان ثبوت الشيء للشيء في الخارج
فرع وجوده فيه فيلزم ان يكون الذات موجودة قبل عروض الوجود لها
فيلزم تقدم الذات على نفسها بالوجود واما ان يعرض في الذهن وهو ايضا
محال اذ ليس للماهيات وجود ذهني عنده فاذا لم يكن عارضا لها في الخارج
ولا في الذهن فلا يكون وصفا زائدا في نفس الامر فيكون عين الماهية
الموجودة نعم لو قال بالوجود الذهني لقال بزيادة الوجود ايضا فما ذهب
اليه المتاخرون من الاشاعرة من زيادة الوجود على الذات الحاصل في الخارج
الوجود الذهني فلم يكن على بصيرة منهم وما ذكره شارح المقاصد من ان
ذلك ليس بينا على انكار الوجود الذهني لان المنكرين للوجود الذهني
لا ينكرون وجود الامور الاعتبارية في نفس الامر في ضمن الوجود التحقيقي
فمحل نظر ظاهر لان الوجود في نفس الامر منحصر في الوجود الخارجي والذهني
وليس له قسم يعتبر يسمى بالوجود التحقيقي دون الوجود الذهني ثم يلزمهم
القول بالوجود الذهني من حيث لا يشعرون او القول بعروض الوجود
للماهيات في الخارج كما لا يخفى ثم القائلون بزيادة الوجود في الحال او في
الممكن اختلفوا في انه وصف حقيقي موجود في الخارج او اعتباري لا وجود
له الا في الذهن فذهب اكثر المتكلمين الى الاول ولا يتجه عليهم انه ان كان
موجودا بوجود اخر زائد عليه فننقل الكلام اليه ويتسلسل الموجودات المترتبة
بغير التناهي والا لكان كل هو موجود واجبا بالذات لان لهم ان يختاروا
الثاني ويقولوا وجود الوجود عين الوجود ولا يلزم المحذور لان معنى وجود
الواجب بالذات انه مقتضى ذاته من غير احتياج الى الفاعل غير الذات ومعنى

تحقق الوجود بنفسه لا بوجود زائد عليه انه اذا حصل للشيء اما من ذاته كما في الواجب
ومن غيره كما في الممكن لم يفتقر الى وجود اخر يقوم به فيكون المجعول نفس
ماهية الوجود الخاص عندهم لا اتصاف الماهية به ولكن يتجه عليهم ان الوجود
الخارجي لا يعرض المعدوم في الخارج بداهة فيلزم عروضه للماهية في الخارج
وهو باطل لما عرفت ولذا ذهب الفارابي وابن سينا وسائر المحققين من الحكماء
والمتكلمين القائلين بالوجود الذهني الى الثاني ولا يعرض الماهية الا في الذهن
فيكون معقولا ثانيا وهو التحقيق فالوجود الذهني ففي هذا يتجه على الاشعري
بعد ذلك ان عدم تمايز هوية الوجود عن هوية الموجود بحسب الخارج
لا يقتضي ان يكون هوية الوجود في الخارج عين هوية الموجود حتى يكون
ما صدق عليه احدهما عين ما صدق عليه الاخر لجواز صدق عدم
الامتياز بان لا يكون للوجود هوية خارجية لكونه من المعقولات الثانية
كيف ولو اتحد الوجود بالسواد مثلا لذاته بحسب الخارج لكان محمولا عليه
مواطاة وايضا لم يكن لاحد شك في ان الوجود موجود كما لا شك في ان السواد
موجود على ما في شرح المواقف فالحق ان الوجود مع كونه من الاوصاف
الاعتبارية زائد في الممكن اذا تقرر هذا فنقول مراده من المتحابين ههنا
جمهور المتحابين لا اعم من الاشعري ولفظ العينية للدلالة على ان الوجود عندهم
مغاير بالماهية للذات الموصوف به لا امتناع عليه الشيء لنفسه ولا دلالة
فيه على كون الوجود وصف حقيقيا موجود في الخارج كما ذهب اكثر
متحابين لان الاوصاف الاعتبارية تحتاج الى عدة ايضا كما صرح به
في المتن وصرح به المحققون * لو عين وجوده اه لا يخفى ان الضمير
عائد الى الذات من حيث هي هي كما هي مراد المتحابين ايضا اذ لا يمكنهم
حمل ذات على الهوية التي هي بداهة المشخصة الموجودة لانه يستلزم عروض
الوجوب للماهية الموجودة فيلزم ان يكون لها وجودان فالمراد كون
الذات من حيث هي عين الوجود الخاص ذهنا وخارجا لان وجوب الوجود
بمعنى مقتضى الذات الوجود وامتناع الانفكاك كما يكون بطريق عينية
الذات يكون بطريق عينية الذات بالطريق الاولى لامتناع انفكاك
الشيء عن نفسه بداهة ولذا قال واعلم مذهب المتحابين تصور الانفكاك
ممكن في تصور الحال وفي مذهب الحكماء التصور والمتصور طلاهما محال
فهو اولى بوجوب الوجود فما قيل لو كان وجوب الوجود عبارة عن كون

الذات عين

الذات عين الوجود لزم على القائلين بانه عين ذاته الحال ان يكون الممكن واجب
الوجود وبطلانه غني عن البيان قد فرغ مما قدمنا من ان مراد القائلين
بانه عين ذاته الحال كون الوجود عين الهوية الخارجية لا عين الماهية من
حيث هي هي ذهنا وخارجا على ان مراد هؤلاء ذات الواجب ووجوده المستغني
عن الغير فلا اشكال وفي اضافة الوجود الى ضمير الذات اشارة الى ان مرادهم
كون الذات عين وجوده الخاص لا عين الوجود المطلق اذ لا يقول به عاقل
وفي حمل العينية على الوجوب تاييد لانها منشأ الوجوب لا عينه * لم ومعنى ذلك
ان يكون وجودا خاصا اه هذا التحرير اراد دفع ما يتوهم من ان الوجود
معنى قائم بالغير فكيف يكون عين الذات القائم بنفسه وحاصل الدفع
بان ليس كل فرد من افراد الوجود قائما بالغير بل فرد خاص قائم بذاته
وان كان سائر افراده قائمة بالغير ومعنى القيام بذاته ان لا يكون مختصا
بالغير اختصاص الصفة بالموصوف وحاصله عند المتحابين انه لا يحتاج
الى محل يقومه الا الى موضوع فقط فانه مصطلح الحكماء فالمختص بالهيولى و
الصورة الجوهرية الحالة فيها يكون صورة قائمة بذاتها بمعنى مستغنية بها
عن الموضوع الذي هو محل العرض خاصة واذا كان الفرد الخاص قائما بذاته
في الخارج يلزمه ان لا يكون منتزعا عن غيره قطعا فقوله غير منتزع عن غيره
تصريح بما علم ضمنا لما سبق ان بعض افراد الوجود مختص بالبواقي
امرين احدهما ان ذلك الفرد قائم بذاته والبواقي قائمة بالغير وثانيهما
ان ذلك الفرد موجود حقيقي غير منتزع عن الغير والبواقي امور اعتبارية
منتزعة من غيره وهذا الكلام منه مبني على ان المراد من الوجود معنى مبدأ
الاثار الخارجية لا معنى كون في الاعيان كما سيجيء وما قيل قوله قائما بذاته
احتراز عن خصوص الوجود لما ان قوله غير منتزع عن غيره احتراز عن
افراده الحقيقية ففيه ان ذات حمل الوجود ههنا على معنى المبدأ فذات الواجب
فرد حقيقي للموجود بهذا المعنى عندهم فلا يصح الاحتراز عنه بل لا يحصل
وايضا افراده الحقيقية في الممكنات هي الحصص من الكون اعني الكون المخصوص
القائم بها فيخرج الكل بالقيد الاول وان حمل على معنى الكون فمع انه خلاف
ما يرتضيه الشارح ليس في الواجب حصة من عند الشارح والا لم يكن النزاع
بين الحكماء والمتحابين معنويا لان مراد الحكماء ان يكون الذات عين معروض
الحصة ومراد المتحابين زيادة تلك الحصة فلا نزاع حقيقة وايضا انما يصح

ذلك لوضوح ان للوجود بمعنى الكون في الاعيان افراد حقيقية وراء الحصص منه في
الممكنات ولا سبيل الى اثباتها كما ذكره المص وغيره من المحققين وغرض الشق
هنا وفي حاشية التجريد جعل انتزاع بين الفريقين معنويا بين اندفاع
جميع ما اورد ودونك لا يتصور الا بان لا يكون في الواجب حصة من الكون
في الواقع وان افراده الحقيقية في الممكنات هي تلك الحصص لا امور اخر و
وراءها ويدل على ذلك ما ذكره في حاشية التجريد كما سنقف عليه ونفصل
ذلك ان العقل ينتزع من الماهيات الموجودة اي الماهيات التي يترتب
عليها الاثار الخارجية في بادي النظر اي قبل التامل والتوجه الى دليل العينية
في الواجب فلا يرد ان وجود الموجود قد يكون نظريا فلا ينتزع عنه الوجود
في بادي النظر على ان المراد من الماهيات الموجودة الماهيات المعلومة الوجود
بداهة او كسبا اذ لا يمكن انتزاع الوجود عن الماهيات المجهولة الوجود ان
المراد ان العقل يضرب في التحليل يفصل الماهية الموجودة الى ماهية ووجوده
ويصفها به بان يقول تلك الماهية موجودة في الخارج على ان يكون الوجود المنتزع
في بادي النظر زائدا في الحمل ولذا قال امر يشترك الجميع فيه وبه اي بثبوت
ذلك الامر مشترك تمتاز تلك الموجودات عن المعدومات التي لم يثبت لها
الامر لها وهو اي ذلك الامر المشترك بين الواجب والممكنات الوجود المطلق
بمعنى الكون في الاعيان المشترك في بادي النظر وانما يتخصص في الممكنات اي
انما يكون فردا خاصا فيها بالاضافة الى الماهيات التي ينتزع ذلك الوجود
مطلق منها كوجود زيد ووجود عمرو والبرهان يدل على ان كون الممكنات
بهذه الحيثية اي بحيث ينتزع منها الوجود المطلق لاجل الحصص العارضة
لها المتمايزة بعضها عن بعض بعوارض الاضافات المخصوصة مستندا
الى وجود خاص بمعنى مبدا الاثار يكون تخصصه اي كونه فردا خاصا ممتازا
عن جميع ما عداه من افراد الوجود المطلق بسبب الاضافة الى غيره اي
بالتجرد عن الاضافة وهو الوجود الحق الواجب لذاته وحاصل كلامه ان
العقل في بادي النظر ينتزع من جميع الماهيات الموجودة بمعنى الكون في الاعيان
وزعم ان تلك حصة منه بعد المراجعة الى البرهان يعلم ان ليس للواجب
حصة منه في الواقع وان ذاته تقوم مقام حصة في كونه مبدا الاثار الخارجية
فيكون ذاته وجودا خاصا بمعنى مبدا الاثار وان لم يكن وجودا خاصا بمعنى
كونه في الاعيان وذلك ان يحمل مراده من الوجود مطلق ما بمعنى مبدا الاثار

الخارجية

الخارجية المشترك في الواقع بين الحق والخلق بمجرد بادي النظر فافهم وفي هذا
التفصيل اشارة الى امور الاول ان الوجود المطلق مفهوم انتزاعي ومعقول
ثاني كما ذهب المحققون الى معقولية الاول كما زعمه اكثر المتكلمين الثاني ان الوجود
المطلق مشترك معنوي يتخصص بالاضافات لا مشترك لفظي كما زعمه
الاشعري الثالث ان الامتياز بين وجود الممكن ووجود الواجب بعارض
الاضافة والتجرد عنها وبين وجودات الممكنات بعوارض الاضافات
المخصوصة لا بعوارض الاضافات المخصوصة في الحال كما زعمه الامام الرازي
واستدل به على كون الوجود المطلق طبيعة نوعية بين افراده لا يختلف
مقتضاها في افرادها حيث قال الوجود مفهوم واحد مشترك بين
الحال ولا يتخصص الا بعوارض الاضافات المخصوصة وكل مفهوم لا
يتخصص افراده الا بالعوارض فهو طبيعة نوعية بين افراده لا يختلف
مقتضاها في افرادها فاما ان يقتضي العروض او اللاعروض او لا يقتضي
شيئا منهما والثالث محال والا لاحتاج الواجب في وجوده الى امر منفصل
وكذا الثاني محال والا لكان وجود الممكنات غير عارض فتعين الاول فيكون
زائدا في الحال وحاصل الجواب عن ان الوجود لا يتخصص بخصص مختلفة وحقايق
متكثرة بانفسها لا بمجرد عارض الاضافة لتكون متماثلة متفقة الحقيقة انه
لم يكن الحال وجود بنفسه خاصا في مادة اقتران الممكن والعرض توهم ان تكثر الوجودات
وكونها حصصا انما هو بمجرد عارض الاضافة الى الماهيات المعروضة بها كبياض
هذا الثلج وذلك ثلج ونور هذا السراج وذلك السراج وليس كذلك ولا نفس
ان ما ذكروا من الاختلاف بالحقيقة حق في وجود الواجب والممكن ومحتمل
في مثل وجود الجوهر والعرض ومثل وجود القار وغير القار وامارة وجود الانسان
والفرس ووجود زيد وعمرو فلا كذا في شرح المقاصد والدليل على ذلك الحق كون
الوجود المطلق طبيعة مشتركة بين افراده فيكون عرضا لافراده بناء على ان
لا تشكيك في الذوات والذاتيات واذا كان عرضا عاما لها كان تلك الافراد
المتباينة الاثار مختلفة الحقايق لكن حصره في قول الشارح وانما يتخصص في
الممكنات بالاضافة اي بدليل ان وجودات الممكنات متماثلة متفقة الحقيقة
فلا احتمال للاختلاف في الحقيقة في مثل وجود الجوهر والعرض عنده
كما قال شارح المقاصد فلقائل ان يقول حينئذ يلزم ان يكون الوجود المطلق
طبيعة نوعية بالنسبة الى افراده التي هي وجودات الممكنات مع ان شموله

للواجب المخالف لها بالحقيقة يبطل كونه طبيعة نوعية باعتبار النهاية والجواب ان الوجود
المطلق الذي يقال على كل مفرد مبدأ الآثار الخارجية وهو الجامع المشكك بين وجود
الواجب ووجود الممكن عند التحقيق لا مفسر بالكون في الاعيان فانه مشترك
بين الحال في التحقيق من طالع شرحنا بادي النظر ان لا حصة من الواجب
فيكون بهذا المعنى طبيعة نوعية بالنسبة الى وجودات الممكنات ثم يتجه عليه ما
شارح مقاصد ان وجود الانسان ووجود الفرس يترتب عليهما آثار متباينة
فكيف يكونان متماثلين متفقين في الحقيقة النوعية الرابع ان لا يتراخ لاحد
في كون الوجود المطلق زائدا في الخامس ان في بيان اسناد وجود الممكنات
الى ذلك الوجود خاص المتخصص بالتجرد عن الاضافة تصريحا بان مبدأ الممكنات
فيكون ذلك الفرد وجودا وموجودا خارجيا ضرورة فلا يتوهم ان مجرد كونه
وجودا لا يقتضي كونه موجودا في الخارج فان وجودات الممكنات امور اعتبارية
لا وجود لها في الخارج فيه كون كل منها وجودا خاصا على ان التخصص بسبب الاضافة
الى الغير يقتضي كونه موجودا خارجيا قائما بذاته كما لا يخفى اولى النهاية في فهم هذا
المقام قوله والبرهان يدل اه لا يخفى ان الظاهر ان يقول والبرهان يدل على ان
تخصص في التحقيق الواجب اي كونه فردا خاصا في الواجب ليس بعارض الاضافة بل
بذاته الا انه قصد الاشارة الى ذلك البرهان الذي ذكره في كتبه من ان كل ما يتغاير
الشيء بالماهية فثبوته له يحتاج الى علة تجعله ثابتا له بداهة فكل موجود
بوجود زائد عليه كالممكنات فلا بد له من علة تجعل الوجود زائدا له وتلك
العلة في الممكنات غيرها ولا يكون في الواجب غيره ولا ذاته لان مفيد الوجود
موجود في مرتبة الافادة بداهة فلو كان ذاته مفيدا لوجوده الزائد عليه يلزم
تقدم الشيء على ذاته بالوجود كما سيظهر ايضا هذا ومن توهم ان مراده من البرهان
ههنا البرهان السابق في اثبات الواجب اعترض عليه بان البرهان المذكور
انما يدل على ان كون الممكنات بهذه الحقيقة مستندا الى ذات لا يحتاج في وجوده
الى غيره سواء كان وجوده عين ذاته او زائدا عليه لا على استناده الى الاول بخصوصه
واعترافه وارد على نفسه لا على الشارح قوله مستندا الى وجود اي الى الوجود الخاص
بهو مبدأ الآثار الخارجية الذي هو مبدأ انتزاع هذا المفهوم البديهي المفسر
بالكون في الاعيان ونفس الوجود حقيقة في معنى الكون في الاعيان ومجازا في معنى
المبدأ من باب ذكر الخاص وارادة العام لان كل وجود بمعنى الكون مبدأ الآثار
الخارجية بدون العكس جواز ان يترتب الآثار الخارجية على الذات المتصف من غير

في التحقيق

ان يتصف

ان يتصف بفرد من افراد الكون الواقع قوله فان قلت ان اريد اه منشأ
هذا السؤال ما قدمنا من كون الوجود حقيقة في معنى الكون في الاعيان
مع توهم انه يجب ان يحمل الوجود في محل النزاع بين الحكماء والمتكلمين على معناه
الحقيقي ولذا فرعوا في شق الشق بالمعنى المصطلح عندهم ومورده كون القول
بالعينية حقا مع دعوى ان النزاع بين الفريقين معنوي فان حاصل السؤال
اما بطلان القول بعينية الوجود للواجب وبطلان القول بكون النزاع معنويا
لان اما ان يراد بالوجود الذي ادعوا كونه عين ذات الواجب الوجود المطلق
المشترك المفسر بالكون في الاعيان واما ان يراد معنى آخر مصطلح بينهم فان
اريد الاول فالقول بكون ذلك المعنى المشترك او يكون حصة منه عين ذات الواجب
ظاهر البطلان ضرورة ان شيئا منهما ليس عين الواجب ولا عين شيء من الموجودات
لانهما معنيان مصدريان قائمان بالغير ومن الامور الاعتبارية فكيف يكونان
عين ذات الموجود الخارجي القائم بذاته مع ان الاول يستلزم كون حقيقته امورا
متعددة متغايرة الممكنات كما في شرح المواقف وان اريد الثاني فالقول بكون
النزاع بين الفريقين معنويا باطل لان مراد المتكلمين زيادة تخصص من ذلك المعنى
المشترك او زيادة شق المعنى المشترك في محل فيكون النزاع لفظيا وانما جعلنا مراده
في الشق الاول على اعم من التخصص لانه صرح بكون ذات الواجب عين موجود الخاص
بسبب الاضافة الى الغير فالاقتصار على المعنى المشترك كما وقع من بعض
قصور قلت المراد الجواب باختيار شق الشق يعني لا شك ان الوجود المصطلح
عندهم هو معنى الكون في الاعيان بل مطلق الكون سواء في الاعيان او في الاذهان
بناء على القول بالوجود الذهني لا معنى آخر لكنهم لم يريدوا في قولهم ان الوجود عين
الذات في الواجب معنى الكون ولا معنى آخر مصطلح فيما بينهم بل اراد مبدأ الآثار
الخارجية او مطلق الآثار وذلك مبدأ هو مبدأ انتزاع هذا المفهوم البديهي المفسر
بالكون وذكر ما يدل على المعنى المصدري وارادة مبدأ انتزاعه شائع فيما بينهم
كما في قولهم صفات الله تعالى عين الذات ان المراد الآثار التي تترتب على صفة العلم فينا
مثلا تترتب في الواجب تعالى على الذات لا على صفة زائدة عليه كما فينا فكذا مرادهم
ههنا الآثار التي يترتب على صفة الوجود فينا يترتب في الواجب على الذات لا على
صفة زائدة عليه كما فينا فمعنى قولهم هذا ان الوجود بمعنى مبدأ الآثار الخارجية
عين ذات الواجب ولا شك ان مبدأ الآثار الخارجية يحمل على الواجب تعالى مواطاة
وان كان يحمل عليه كذلك الوجود بمعنى الكون فيصح ان يقال ان الواجب فرد خاص

من الوجود المطلق بمعنى مبدأ الآثار الخارجية فإنه حيثية التجريد بعد ما نقل
القول حكماء القول فتلخص مما نقلناه ومما يترك من تصريحاتهم وتلويحاتهم
أن حقيقة الواجب عندهم هي الوجود البحت القائم بذاته المعرى ذاته عن جميع
القيود والاعتبارات الغريبة فهو إذن موجود بذاته متشخص بذاته عالم
بذاته قادر بذاته اعني بذلك أن يصدق الحمل في جميع صفاته هويته البسيطة
التي لا كثرة فيها بوجه من الوجوه ومعنى كون غيره موجودا أنه معروض لحصة
من الوجود مصدق بسبب غيره بمعنى أن الفاعل يجعله بحيث لو لاحظه العقل انتزع
منه الوجود فهو بسبب الفاعل بهذه الحيثية لا بذاته بخلاف الأول فإنه بذاته
كذلك ثم قال فإن قلت إن كان معنى الموجود ما قام به الوجود لم يكن نفس الوجود
موجودا لاستحالة قيام الشيء بنفسه حقيقة والا لكان تابعا ومتبوعا لنفسه
وهذا فاسد بل يكون موجودا بسبب عروض حصة من الوجود المطلق له
فلا يكون بينه وبين الممكنات فرق وإن كان معناه ما هو أعم من أن يكون
نفس الوجود كان الموجودات المفارقة أيضا موجودة بذلك فرق بين الموجودات
ضائع لكونها وجودا قلت معنى الموجود ما قام به الوجود أعم من أن يكون قياما
حقيقيا على نحو قيام الوصف بالموصوف أو على طريق قيام ذات الشيء بذاته
بمعنى صحة عدم القيام بغيره ولكون إطلاق القيام على هذا المعنى مجازا يستلزم
كون إطلاق الموجود عليه مجازا ثم لو فرض كونه مجازا فهو عرفي واللغوي فهم
ذهبي شيوخ عن ذلك بل قال الشيخان أبو نصر وأبو علي في تعليقهما إذا قلت
واجب الوجود موجود فهو لفظ مجاز معناه أنه يجب وجوده لذاته شيء موضوع
فيه الوجود إما بإقتضاء وإما بإقتضاء غيره ثم ذكر هناك في مواضع أخر
من تلك الحاشية تحقيق هذا المرام وحاصله أن صدق الحمل قد يكون بسبب
اتصاف موضوع بمبدأ اشتقاق المحمول به الواقع كما في قولنا الشمس مضيئة
فإن صدق هذا المضيء على الشمس بسبب اتصافها بالضوء المزاد على ذاتها وقد
يكون بخصوصية ذات الموضوع كما في قولنا الضوء مضيء فإنه مضيء بذاته
لا بسبب اتصافه بضوء آخر فإن له ضوءا أول والموضوع بل الضوء الذي
يحمل عليه منتزع من ذات الموضوع فهو عين ذات الموضوع لا أمر
زائد عليه فإذا قلت الممكن موجود بمعنى قابل الإيجاد فصدق عليه
الموجود بسبب اتصافه بحصة من الكون المطلق مكتسبة من الفاعل
بخصوصية ذاته من حيث هي هي وإذا قلنا الواجب موجود بذلك المعنى قلت

الموجود

صدقه

صدقه بسبب اتصافه بحصة من الكون أيضا كما زعمه المتكلمون لبرهان المشار
إليه بل بخصوصية ذات الواجب من حيث هي هي فالوجود الذي تضمنه المحمول عين
ذات الواجب وينتزع منها كما في الضوء مضيء بخلاف قولنا الممكن موجود فإنه
من قبيل الشمس مضيئة وإذا لم يكن هناك حصة من الكون زائدة على ذات
الواجب في الواقع فالوجود الذي تضمنه المحمول على الواجب ينصرف من معنى
الكون إلى معنى مبدأ الآثار الخارجية الصادقة في الواقع على ذات الواجب وعلى
الأكوان المخصوصة القائمة بالممكنات وكذا المراد من قولهم صفات الله نفسه
عين ذاته وإلا فكيف يقول عاقل بكون الأمور المتغايرة مفهوما وماهية
عين ذات شيء واحد وإنما يقول الآثار المترتبة على تلك الأمور مترتبة على
ذات الواجب وليس هناك حصص زائدة من تلك الماهيات المتخالفة
في الواقع فقد اتضح أمور الأول أن انتزاع الوجود المطلق بمعنى الكون
في الأعيان يدور على معنى مبدأ الآثار الخارجية وجودا وعدما ضرورة أنه
متى ما وجد هذا المعنى ينتزع العقل منه الوجود المطلق ومتى ما يوجد فيه كما
في المعدومات لم ينتزع فإن كان مبدأ الآثار عين الذات انتزعه من مجرد الذات
وإن كان وصفا زائدا على الذات انتزعه من الذات الملحوظة مع ذلك الوصف
لا من مجرد الذات فالحكماء وطائفة من المحققين يقولون بأن مبدأ الانتزاع
الذي هو مبدأ الآثار الخارجية عين ذات الواجب لا وصف زائد عليه والمتكلمون
يقولون إن ذلك المبدأ وصف زائد عليه لا عين الذات ففي هذا التحرير يكون
النزاع بين الفريقين معنويا الثاني أن المراد ما صدق عليه الوجود لا نفس
مفهوم الوجود المطلق الصادق على ذات الواجب وسائر الأكوان المخصوصة
القائمة بالممكنات فلا يرد ما أوردوا من أن الوجود بديهي فلو كان عين ذات
الواجب لكان حقيقته تعالى أيضا بديهية معلومة لكل أحد واللازم باطل
وحاصل الدفع أن الوجود بمعنى مبدأ الآثار عرض عام لجميع الوجودات الخاصة
بدليل التشكيك ولا يلزم من بداهة العرض العام بداهة حقائق الأفراد
المندرجة فيه الثالث أن الوجود المطلق بمعنى مبدأ الآثار الخارجية عرض
عام لا فرد له الحقيقية التي هي الوجودات الخاصة وهي ذات الواجب والأكوان
المخصوصة القائمة بالممكنات أعني الحصص من الوجود المطلق بمعنى الكون
في الأعيان لا أمور أخر وراء تلك الحصص الممكنة فلا حاجة إلى إثبات
تلك الأمور مع كون أثر تها دون حرف الفقد كما احتاج اليه من قال

مهمات

في مذهب الحكماء ان هناك في الممكن ثلث امور ماهية وفرد من الوجود عارض لتلك
الماهية وحصة من الكون الخارجي عارضة لذلك الفرد وفي الواجب امرين فرد من
الوجود هو عين ماهيته وحصة من الكون الخارجي عارضة لذلك الفرد فيكون
ما صدق عليه الوجود زائدا في الممكن وعينا في الواجب على ما اشار اليه في المواقف
وشرحه مع ان فيه ما فيه لانه ان اراد بالوجود معنى الكون في الاعيان فلا يكون
هو ولا ما صدق عليه عين الواجب حقيقة وان اراد معنى المبدا فهو كما يعرض
ذات الواجب عارض للاكوان الخارجية لا معروض لها وايضا على تقدير تحقق
حصة من الكون الخارجي يجوز ان يكون مراد المتكلمين زيادة تلك الحصة نعم
للوجود بمعنى المبدا خصص عارضة لذات الواجب وللاكوان الخارجية العارضة
للممكنات كهذا المبدا وذلك المبدا وانه بالنسبة الى تلك الخصص نوع لما قال
اهل المعقول كل طبيعي نوع بالنسبة الى ما تحته من الخصص لكنه لا ينافي كونه عرضا
عاما بالنسبة الى معروضات تلك الخصص كما ان الماشي نوع بالنسبة الى هذا الماشي
وذاك الماشي وهو بعينه ذلك عرض عام بالنسبة الى معروضات تلك الخصص
كزيد وذاك بعمرو لا يقال فقد ثبت للواجب حصة من الوجود بمعنى المبدا وان
لم يثبت له حصة بمعنى الكون فليكن مراد المتكلمين زيادة تلك الحصة على ذات
الواجب ولا شبهة فيه لانا نقول لا شبهة في ان مرادهم زيادة وصف قائم بالذات
غير مجعول عين مواطاة وتلك الحصة مجعولة عين مواطاة على انه لا شك في ان
مرادهم زيادة وصف يصدق عليه مبدا الآثار وخصص المبدا لا يصدق
عليها مبدا الآثار لان مبدا الآثار بمعنى سبب الآثار وسبب الآثار متقدم
على صدور الآثار من الماهية الموجودة وتلك الخصص متاخرة عن الصدور و
هذا كما ان مفهوم الماشي والخصص منه ليست بماشية وانما الماشي معروضات
هذه المفهومات في فهم الرابع ان الوجود المطلق انما ينتزع عما يتصف به
في بادي النظر وذلك المتصف هو ماهية لا حصة من الكون فهو منتزع عن الماهيات
الممكنة لا الواجب منتزع عن ماهيته بلا واسطة شيء اخر وفي الممكنات بواسطة
عروض خصص من الكون الخارجي اعني بواسطة الاكوان المخصوصة العارضة
لها ثم يتوهم انه في الممكنات منتزع عن نفس تلك الخصص اعترض عليه
ان هذا الكلام مناف لما سبق منه حيث جعله منتزعا عن الماهيات الموجودة
واعتراضه مردود على نفسه لان مبدا الانتزاع لا يجب ان يكون منتزعا عنه
وانما يكون كذلك حيث يكون ذلك المبدا عين تلك الذات فما سر ان حاصل

من الوجود

معنى

معنى قولنا الشيء موجود في الخارج بمعنى طائن في الاعيان هو انه بحيث يصح
ان ينتزع منه الوجود المطلق سواء انتزع منه بالفعل اولا وحاصله ان فيه
مبدأ لآثار خارجية سواء كان ذلك المبدا عين ذاته بان لا يكون له ماهية
كلية بل هوية بسيطة تعينت بذاتها كما قالوا في حقيقة الواجب او وصفا
زائدا على ذاته بان يكون له ماهية كلية جعلها الفاعل متشخصة متعينة وذلك
التعين والتشخص عين الوجود الخاص عند محقق الشارح في تلك الحيثية
فيكون الوجود الخاص حاله زائدة على ذات الممكن مكتسبة من الفاعل ويكون
تلك الحالة سببا لانتزاع الوجود المطلق عن الماهية الموصوفة بها وتلك
الحالة عبارة عن الكون المخصوص في الاعيان فيكون حصة من الوجود المطلق
بمعنى الكون في الاعيان وليست بعارضة لماهيته في الخارج لما سبق بل في الذهن
فقط لكونها من المعقولات الثانية فالوجود المطلق وكذا الوجود لا يتحقق
فيه كون بمعنى افراده موجودا خارجيا لا يتصف بها في وجوده الذهني فقط
كمفهوم الجزئي والكلي ويقوده في الحاشية حيث قوله حفظ العقل انتزاع منه الوجود
الا انه فاتح ما يخالج في الاوهام من ان لو كان الوجود معقولا ثانيا عارضا في
الذهن فقط لزم ان لا يكون الموجود الخارجي الذي لم يحصل في الذهن اصلا متصفا
بالوجود الخارجي وفيه لكن ظاهر بصدق وحاصل الاندفاع على ما اشار في تلك
الحاشية ان ليس معنى قولنا ان الوجود عارض في الذهن فقط ان عارض عرض
الصفة لموصوفها بل مراد ان يكون الموجود بحيث لو لاحظ العقل انتزع
منه الوجود وتلك الحيثية ثابتة للموجود وان لم يلاحظه العقل ابدا ولقائل
ان يقول ثبوت تلك الحيثية له في الواقع الخارج فيه ان يثبت المعقول
الثاني في الخارج وهو باطل اذ في الذهن فيعود المحذور ولا مخلص الا بما اخذه
في كتبه من كون المجعول نفس الماهية كما ذهب اليه الاشراقية لا وجودها
كما ذهب اليه جمهور المشائية فالفاعل نفس الماهية ويلزم جعلها ان
يكون ماهية الانسان مثلا انسانا وموجودا الى غير ذلك من الاعتبارات
من غير احتياج الى جعل اخر يجعلها انسانا او موجودا فح لاحظ العقل لم
ينتزع منه الوجود وقد صرح به زيل ما نقلناه حيث قال نعم مصداق حمل
الموجود على الواجب ذاته بذاته واصدق حمله على غير الواجب ذاته من حيث
هو مجعول غير فالمحمول في الجميع زائد بحسب الذهن الا ان الامر النفس هو
مبدا انتزاع المحمول لانه من حيث انها منتزعة من الفاعل في الواجب

ذاته بذاته فمراده من اثر الفاعل في قوله وفي الممكنات اثر الفاعل اما نفس الماهية
المجعولة ان حمل على الاثر بلا واسطة وحصة من الكون الخارجي ان حمل على الاثر
بالواسطة فمن قال ان مراده الوجود الخاص بناء على ان الماهيات
ليست بمجعولة بل المجعول وجودها فقد غفل عما ذكرنا ... وهو ان الواجب
لذاته بذاته اه فيه اشارة الى تحرير النزاع بان المراد من كون مبدأ الانتزاع
عين الذات كون الذات بذاتها مبدأ له ... فان قلت على مذهب جمهور المتكلمين
القائلين بالمغايرة بين الوجود والماهية فان قلت لما كان الجواب السابق اثباتا لدعوى ان النزاع بين الفريقين معنوي
بتحرير ان مراد الحكماء وطائفة من المحققين من الوجود مبدأ انتزاع هذا المفهوم
المشترك البديهي وكان بديهيا ان مبدأ انتزاع ذلك المفهوم لا يكون الا
مبدأ له فارسوا كان عين الذات او وصف زائد على الذات ... فاورد هذا السؤال بانه لما كان الذات علة لوجودها على مذهب جمهور المتكلمين
تكون بذاتها مبدأ لانتزاع الوجود المطلق عنها على مذهبهم ... اما بناء
على توهم ان مبدأ الانتزاع اعم من الموجودات الخاصة ومن عينها ومنشأ لها
كما قيل واما بناء على توهم ان مبدأ الانتزاع وان كان خاصا بالموجودات الخاصة
لكن حيث اطلق الوجود بمعنى مبدأ انتزاعه الاعم ... الا ان الذات لما كانت علة لوجودها
الخاص كانت مبدأ لانتزاع الذي هو وجودها الخاص المعلول فتكون موجودة
ومبدأ لانتزاع الوجود المطلق عنها بواسطة وجود اللازم لها ولا يبعد فيه
كونه بذاته لانه ... ان لا يكون الذات مبدأ الانتزاع بواسطة
وجود زائد مكتسب من الغير كما في ... الممكنات وان كانت مبدأ بواسطة وجود
زائد لتقتضيه الذات واذا كانت الذات مبدأ الانتزاع بذاته على مذهبهم ايضا
فلا يبقى نزاع بين الفريقين لان جمهور المتكلمين يوافقون القائلين
بالعينية ... ان الذات بذاتها مبدأ الانتزاع فظهر ان منشأ السؤال
ان تعميم مبدأ الانتزاع من علة الوجود الخاص وان لم تكن تلك العلة
موجودة بالوجود هو عينها ... وزائد عليها وما هو من تلك العلة موجودة
بكونها مبدأ لغرض تعميم كونه بذاته ... ما كان مبدأ الانتزاع بواسطة وجود
زائد لازم مكتسب من الغير ومورد دعوى ان بين الفريقين
فرق معنوي ... ان يكون مدار ... على تسمية القائلين
... مدار ... القائلين
... العينية ان الوجود بمعنى مبدأ انتزاع الوجود المطلق عين الذات فان

النزاع

النزاع بين الفريقين معنويا من غير محذور آخر ... قوله فمن القائلين بالعينية
اي بهذا المعنى ... الحكماء وطائفة من المحققين المتقدمين وخاص جوابه ان ... ان
المعارضة المذكورة اولا بانه لو لم يكن بين الفريقين نزاع معنوي ... استدل
القائلون بالعينية بهذا المعنى على بطلان مذهب المتقدمين لكنهم استدلوا
على بطلان هذا المذهب بان الذات التي كانت علة ومبدأ لاثر وجودها
اما ان لا تكون موجودة بوجود هو عينها او زائد عليها فيلزم ان تكون
العلة الموجدة ومبدأ الاثر معدومة مرتبة الايجاد والافادة وهو باطل
بداهة وان استدلوا باثبات الصانع واما يكون موجودة بوجود هو عينها
فيلزم ان يكون بعض افراد الوجود عين الذات على تقدير ان يكون كل وجود
زائد كما هو مذهبهم فيلزم التناقض واما ان تكون موجودة بوجود
زائد فينتقل الكلام الى ذلك الوجود الذي هو شرط الايجاد والافادة فان
كان بين الوجود المعلول لزم الدور وان كان غيره يلزم تسلسل الوجودات
الزائدة المترتبة المتوقف بعضها على بعض او ينتهي الى وجود هو عينها
فيلزم التناقض ولو غضضنا النظر عن لزوم التسلسل والتناقض يلزم ان يستفاد
وجود شيء واحد وهو بديهي البطلان واشارة فمن هذه المعارضة ثانيا
الى اثبات الملازمة المذكورة بان كون الذات بذاته مبدأ الانتزاع الوجود المطلق
منه يصح على هذا مذهب اي بان يكون الذات علة لموجودية الواقع ولا
لكانت علة لذاته الواقع وهي كانت علة لذاته الواقع يلزم احد المفسدة
المذكورة فظهر ان كون الذات بذاته مبدأ للانتزاع لا يصح بهذا الطريق
اي بطريق العلية بل بطريق العينية وليس هناك طريق فانت مصحح لمبدأيته
الذاتية على هذا المذهب فثبت انه لما كان مراد القائلين بالعينية كون الذات
بذاته عين الوجود بمعنى مبدأ الانتزاع كان النزاع بين الفريقين معنويا
وفي هذا الاستدلال اشارة الى البرهان المشار اليه فيما سبق وبعد ذلك
يظهر ان معنى قوله بذاته ... وهو ان الواجب ذاته بذاته ان ذاته تعالى مبدأ
لذلك الانتزاع بذاته لا بواسطة وجود زائد اصلا لا مكتسب من الغير ولا معلول
للذات وبهذا البيان اندفع ما تخيل وانه تطبيق هذا الجواب للمسئولة اندفع
ما اورد عليه من ان ما ذكره في مقام الجواب مبطل لمذهب المتكلمين لا مثبت
للنزاع المعنوي بين الفريقين وما قيل في دفعه ان المراد من الجواب ان الانتزاع
عن الذات بمدخلية العينية للوجود لا يفيد كون الذات بذاته مبدأ للانتزاع

والمراد ذلك فظهر ان انتزاع الوجود المطلق من الحل ليس الا بواسطة العلية و
وسيأتي الاشارة اليه عند القائلين بالعينية ومنهم من اجاب عنه بان المراد
من الجواب انه لو كان الذات بذاته مبدأ للانتزاع لانتزع المستدلون على
بطلان مذهبهم عن الذات لكنهم لم ينتزعوه منها وقالوا لو كان الذات من
حيث هي هي علة للوجود يلزم كون الموجد معدوما وانت خبير بان عدم
انتزاع خصوص الايكون دليلا على عدم انتزاع اهل المذهب نعم يرد على الشارح
ان ما ذكره انما يفيد ان الذات بذاته لا يكون مبدأ الانتزاع الواقع له
انه لا يكون كذلك عند اهل المذهب وان كان باطلا في نفسه والنزاع
المعنوي به ورد على الثاني لا على الاول ولا يخلص الا بان يكون الجواب مبنيا
على تحرير التحرير بان المراد ان يكون الذات بذاته مبدأ للانتزاع في الواقع
لا مبدأ في تصور الزمن فان بان الشيء ما لم يوجد لم يوجد الا وجب ان يقول
بان مفيد لوجوده موجود في ترتب الافادة كما قال بعض المحققين لوجهين
الاول ان ما ذكره يخالف الظاهر المخصوص بما ذهب اليه اكثر المتكلمين
من كون موجود موجودا خارجيا مع ان البعض الاخر ذهب الى كونه امرا
اعتباريا ووصف ذهنيا وقد يشملهم الظاهر الثاني ان الايجاد متبادر
في الفعل الاختياري لدى الاقتضاء والايجاب المراد ههنا بخلاف افادة
الوجود الا ان مرادهم من الايجاد ههنا افادة الوجود اعم من ان يكون
الوجود لغيره بتغيير او بنفس المفيد وبذا اورد الامام على هذا الحكم انه
بديهي افادة الوجود للغير وممنوع في افادة الوجود لنفسه حيث قال
ثم لا يجوز ان يكون الماهية من حيث هي هي علة لوجودها متقدمة عليه
بالذات لا بالوجود كالماهية الممكنة التي هي علة قابلة لوجودها متقدمة
عليه بالذات لا بالوجود وكالذاتيات التي هي علل مقومة للماهية وكالماهية
بالنسبة الى لوازمها فان الكل علل متقدمة على معلولاتها بالذات لا بالوجود
اجاب عنه المحقق الطوسي وارتضاه المحققون بان مفيد الوجود مطلق
موجود بداهة وقياس الفاعل على القابل فاسد مع الفارق لان القابل
لابد ان يلحظ خاليا عن الوجود لئلا يلزم حصول الحاصل والفاعل لابد
ان يلحظ موجودا حتى يمكن له الافادة وكذا قياسه على الذاتيات بالنسبة الى
الماهية والماهية بالنسبة الى لوازمها ان لا يجب تقدمها عليها معلولاتها الا بالوجود
العقلي لان تقومها بالذاتيات واتصافها بلوازمها انما هو بحسب العقل واذا

وان تحققت

وان تحققت فتقدم قابل الوجود ايضا كذلك لا يجري من انه بحسب العقل
فقط لا خارجا مع ان ايضا من كذا في شرح المقاصد ولقائل ان يقول كون
الذات فاعلا للوجود في الخارج انما يصح اذا كان الوجود موجودا خارجيا
كما ذهب اكثر المتكلمين واما اذا كان وصفا اعتباريا زائدا وعند الانتزاع
الوجود المطلق من الحل الا انه في الواجب مقتضى الذات وفي الممكن اثر الفاعل
فلا ان الوجود على هذا يكون معقولا غائبا عارضا في العقل فقط والجواب
ان معنى قولنا الوجود الخارجي جعل المتصف به موجودا خارجيا اي جعل الماهية
بحيث يوجد في العقل لا انتزاع منها كونه في الاعيان فيوجد الماهية نفسها
موجودا خارجيا كانت في علة في الخارج ولزم تقدمها على نفسها بالوجود الخارجي
البداهة المذكورة وتلخيص الكلام ان ذلك الوصف الاعتباري ان لم يكن
موجودا في نفس الامر جاز ان الوجود عين الذات وان فلا بد له من علة موجودة
في نفس الامر لبداهة فان كان وجود تلك العلة عين الوجود المعلول لزم
الدور والا لزم تعدد وجود شيء واحد والكل محال وبهذا اندفع
ما اورد ~~الوجود المعلول لزم الدور واللازم المحال تعدد وجود شيء واحد~~
من الحق ان متكلمين الذين يكون ذاته تعالى مفيدة لوجوده يلزمهم القول
بالعينية من حيث لا يشعرون لان الوجود عند اكثر المتكلمين موجود في
الخارج وزائد على الذات فيه وعند بعضهم وصف اعتباري زائد في الخارج
نفس الامر وان لم يكن زائدا في الخارج قوله ينكشف كثير من الشبه ههنا ورد
كون الصفات عين الذات وقد اشرنا الى بعض ما ههنا والى وجه انكشافها
وبقي بعد ابحاث اخر وانما اطنبنا الكلام في هذا المقام لانه معركة عظيمة بين
الاعلام وقد حققنا الشارح بحيث يندفع الاوهام ولا يتضح مرامه الا بسط
الكلام فنقول ولا خالق سواه عطف على جملة اجمعوا على ان صانعا قديما
واجب الوجود للعالم وعلى انه لا خالق سواه ويتصف بصفات الكمال منزه
عن سمات النقص ثم الخالق المبني اسمه من ان يكون خالقا بالاستقلال او بالاشتراك
ففيه رد لمذهب الاستاد والمعتزلة كما ان فيه رد لمشهور الحكماء من كون العقول
خالقة للعقل والاجسام الفلكية والعنصرية واعراضها وان لم يرتضه الشارح
بل للمشركين والطبيعيين ولذا عمم الشارح المخلوق من الجوهر والعرض ثم الادلة
النقلية التي هي الحجة والعقلية لا يعتد بها الا بعد تأييدها بالنقلية ولذا قدمها
ومدار الاستدلال بالاية الاولى ان الشيء المتفرق بمعنى الموجود عند اهل الشرع

التلامة التفتازاني في شرح المقاصد
وظهر فساد ما حكم قاله بعض
الاذكياء ونقله بعض الشارحين
حصوصا على

فشمل ما يمكن موجود جوهر كان او عرض وليس الواجب هنا عقلا الا بما في
كون متعلقه ما يمكن كما تقرر في الاصول ولو فرض انه يمكن ما يخبر سنه موجود
فان او معدوم فيستثنى من واجب والممتنع وسائر المعدومات عقلا ومداره
بالاية اثبات انكار كل خالق سوى الله تعالى لان الاستفهام للانكار وكلمة ما
استغراقية في الاية الثانية نافية لمذهب الدهرية فقوله قال الامام
حرمين اثبات المدعى اعني من كون حكم بحيها عليه واثبات المدعى بالاية
بل مثل وفيه ما فيه قوله من غير فرق ان يتعلق به قدرة العبد بين مخلوق
الله تعالى بل للعبد بل جعلوا الكل مخلوقا لله تعالى وانما هذا الفرق وقع من
الذين بعدهم وهم المعتزلة المسمون بالاعتزال التابعون لاهوائهم
وما يميل اليه نفوسهم من الحكم بعقولهم وترك النصوص في هذا القيد
اشارة الى ان ذلك ليس الا لاجل البدع والاهواء وما قيل معناه انهم
سكتوا عن البحث عن قدرة العبد بسببها من العبد بالكسبية او باشتراكها مع
سبب التأثير منها مطلقا او مستقلا لا فهو قبل الكلام على ما لا يدل عليه
وان كان البحث المذكور حادثا بعد السلف فهو لو وقع قوله وقال حجة الاسلام
الامام الغزالي ما يصل الجبر المحض وهو ان افعال الحيوانات بمنزلة حركات
الجمادات لا يتعلق بها قدرتها لا ايجادا ولا كسبا وبقيد المحض احترز
عن الجبر المتوسط المنسوب بالقدرة كسبا كما هو مذهب الاشعري
وما تعرف بالضرورة بان يقال لو كان العبد يجوز ان يجمع افعاله
التي قدرة عليه بحيث تصدر عنه في ايجاده او عدمه او من اشياء
منها لم يكن فرق بين حركة يده من نفسه اضطرارا وبين حركة يده اختيارا
وبين الصعود من السطح والسقوط منه وذلك باطل بداهة ان الحركة
الاختيارية مفارقة بان الحركة الاختيارية والصعود مقارنتان للارادة
والقدرة اي يكون العبد بحيث يصح منه الفعل والترك والحركة الاضطرارية
والسقوط غير مقارنتين لهما كما هو فرق فيه بان المقارنة لقدرة العبد
تحصل بتأثيرها استقلالا واشتراكا فيجوز ان تحصل بتأثير القدرة
القديمة استقلالا واشتراكا احتمل عند العقل حصولها بتأثير قدرة
العبد استقلالا وذلك قد يبطل كون العبد خالقا لافعاله الاختيارية
وجب ان يعتقد اداء وجب الا فتصدر الاعتقاد بين طرفي الافراط
الذي هو مذهب المعتزلة والتفريط الذي هو مذهب الجبرية بما يأتي شرح

المقاصد

المقاصد واعلم ان الصفة التي بها يتمكن الحيوان من مزاولة افعال شاقة تسمى
قوة وبقدر بها الضعف فتلك القوة ان كانت مقارنة للقصد والشعور
تسمى قدرة مطلقا عند بعضهم وبشرط ان يكون مبدأ لافعال مختلفة لا
على نهج واحد عند البعض الاخر فان حصل القوة المذكورة للعبد صار
بحيث يصح منه فعل والترك فتفسير القدرة بصحة الفعل والترك تفسير بلازمها
شارحا والا فالقدرة لابد وان يكون من شأنها التأثير والصحة بمعنى الامكان
ليس من شأنها التأثير فالمراد مبدأ تلك الصحة ثم القدرة المقارنة للفعل
تسمى استطاعة عند الاشعري وان كانت الاعراض متجددة بتجدد الامثال
عنده فمذهبه هنا ان الله تعالى يخلق في العبد وقت الفعل قدرة وقوة
من شأنها التأثير فيه ويصير العبد بحيث يصح ان يوجد الفعل بتأثير
قدرته وان لا يوجده ومع ذلك لا يؤثر قدرته فيه لحصول ذلك الفعل
بتأثير قدرة الله تعالى استقلالا مع امتناع اجتماع مؤثرين مستقلين
على معلول واحد شخصي قطعا وكذا مذهب القاضي ابي بكر الذي هو مذهب
الماتريدية بعينه الا انه قدرة العبد ان يجعل طاعة او معصية بارادته
الجزئية كما في نظم ليتميز بنية التأديب او بنية الاذى عند القاضي بناء على
ان الارادة الجزئية التي هي عبارة عن تعلق الارادة الكلية بجانب معين من الفعل
والترك صادرة من العبد اختيارا وليست بمخلوقة لله تعالى لانها ليست من
الموجودات الخارجية بل من الامور الاعتبارية فيكون الفعل طاعة ومعصية
او من قبيل الحال متوسط بين الموجود والمعدوم كما ذهب صدر الشريعة
في التوضيح فلا يلزم ان يكون العبد موجدا او خالقا لبعض الموجودات
وله قدرة مؤثرة فيها وتلك الارادة الجزئية سبب له قصد عادي لتأثير قدرة
الله تعالى عند القاضي والماتريدية بخلاف ذلك عند الاشعري في الارادة
الجزئية وان كانت سببا عاديا لتأثير قدرة القديمة لانها من الموجودات
الخارجية المخلوقة لله تعالى عنده فليست قدرة العبد تأثيرية اصل الفعل
وذاته وصفه عنده ولذا سمي بالجبر المتوسط وان كانت داخلة باعتبار
السببية العادية في تأثير القدرة القديمة عنده ايضا ولذا جعلوا الفعل
الموصوف بالطاعة والمعصية حاصلا بالقدرة القديمة وحدها على مذهب
الاشعري وبمجموع القدرتين على مذهب القاضي على ان يكون القدرة القديمة
مؤثرة في اصل الفعل والقدرة الحادثة مؤثرة في وصفه الاعتباري بمعنى

مطلب بحيث الارادة الجز

ان الله تعالى يوجد الفعل اولا ثم يجعله العبد طاعة او معصية بل المعنى ان العبد
بصرف ارادته لا فعل مرضي عند الله تعالى او غير مرضي فسببه يخلق الله تعالى ذلك
مع الاستطاعة عليه موصوفا بعبارة او المعصية في هذه المواقف ما حاصله
ان المؤثر في فعل العبد اما قدرة الله تعالى فقط وهو مذهب الاشعري واما
قدرة العبد فقط بلا ايجاب بل بالاختيار وهو مذهب جمهور المعتزلة واما
مجموع القدرتين على ان يكون موثرين في اصل الفعل وهو مذهب الاستاذ
او على ان يكون القدرة القديمة موثرة في اصل الفعل وقدرة العبد في وصفه
وهو مذهب القاضي او على ان يكون القدرة القديمة موثرة في القدرة الحادثة
وفي تاثير حادثة الفعل ايجادا اختيارا وهو مذهب الحكماء المشهور ويروى
عن امام الحرمين ان تقرر هذا فالظاهر ان الشارح حمل كلام حجة الاسلام على مذهب
الاشعري المقابل لمذهب القاضي ولا يتجه عليه ان يقال ان الباء السببية او الاستعانة
في قوله وبقدرة العبد على وجه اخص من التعلق تدل على انه انما ينطبق على مذهب
القاضي لان مذهب الاشعري ما اشرنا من مدخلية قدرة العبد في تاثير
القدرة القديمة في الفعل بالسببية العادية على مذهب الاشعري ايضا نعم يتجه
هذا التوجيه على حجة الاسلام ان وجوب اعتقاده مذهب الاشعري انما يتم
بابطال مذهب القاضي ودونه خرط القتاد وان امكن ابطال مذهب
الاستاذ باوضح من الشركة لعباده لانه عجز القادر القديم كما وهم بالشرف
واعتراض علامة شارح مقاصد ان قدمه حجة الاسلام شامل لمذهب الاشعري
والقاضي لانهما في الحقيقة لا يتجه عليه ذلك قوله مقدورة بقدرة الله
تعالى اختيارا ذاتية لا بحيث تجب في الفاعل بل بحيث يصح ان يوجدها
وان لا يوجدها بتاثير قدرة الله تعالى ايجادا وبقدرة العبد ايجابا لما
عرفت ان العبد مكان بحيث يصح ان يفعل وان لا يفعله فكان العبد قادرا
عليه وكان الفعل مقدورا له وحاصله ان قدرة الله تعالى خلق قدرة
العبد والسبب غاية خلق فقد تعلق الفعل بقدرة العبد عبارة
عن مقارنته مع ارادته الجزئية المخلوقة له تعالى ايضا وتلك مقارنة
هي الوجه الاخص من التعلق فيستحق المسمى بالاكتساب عند الاشعري كما
ان الجبر ثابت في الواقف حيث قال والمراد بكسب العبد اياه مقارنته
بقدرته وارادته من غير ان يكون هناك منه تاثير او مدخلية وجوده
سوى ذلك هذا مذهب شيخ ابي الحسن الاشعري انتهى ولا يلزم

من عدم

من عدم مدخلية العبد في وجود الفعل عدم مدخلية قدرته وارادته المخلوقتين
له تعالى عند الاشعري فلا ينافي ما ذكرنا هذا ان حمل كلام حجة الاسلام على
مذهب الاشعري واما ان حمل على ما بعده ومذهب القاضي فالوجه الاخص من
التعلق اعم من تلك المقارنة ومن كون العبد سببا لخلق الله تعالى الفعل
بصرف ارادته اليه مع الاقتدار والاستطاعة عنده وهو معنى الاكتساب عند
القاضي وانما تريديه ولا يخفى ان التعلق بالاكتساب الذي هو مدار الثواب
والعقاب هو هذا المعنى لا مجرد المقارنة والمحبة ولذا اعترض على الاشعري
بان ما ذهب اليه يرجع الى الجبر المحض وقال بعضهم هذا المذهب وان اشعر
عن الاشعري لكن تحقيق مذهبه موافق مذهب الماتريدية قوله سمي
كسبا له اي كسبا له ولكنه قوله خلقا له بمعنى مخلوقا له فهي خلق الرب ووصف
العبد اي صفة القدرة به وكسب له وانما تعرض بالوصف لمفارقة الى دفع ما
اورده المعتزلة على الاشاعرة من انه لو كان افعال العباد مخلوقة له تعالى
يصح اسناد القائم والقاعد والاكل والشرب اليه تعالى والتدريج ظ وجاوبوا
عنه بان المشتقات انما تسند حقيقة الى ما قامت به لا الى ما اوجدها الا ترى
ان اوصاف الجمادات كالابيض والاسود مخلوقة له تعالى وقائمة به ويمتنع اسناد
الابيض والاسود اليه تعالى وقائم به وليس كسبا له تعالى لان كسب الفعل
ينافي انتفاء فيه وبوجب الاتصاف به وهو تعالى موثر في فعل العبد وغير
متصف به لما عرفت قوله واكثر معتزلة على انها عطف على المقدر والتقدير كالاشاعرة
متفقون على ما ذكره حجة الاسلام والمعتزلة على ان افعال العباد حاصلة بتاثير
قدرة العبد وحدها اختيارا لا ايجابا مع قولهم بان القدرة مخلوقة لله تعالى
قبل الفعل لان الاستطاعة عندهم قبل الفعل لا معه وانما قيد بالاكثر لان مذهب
النجار منهم كمذهب الاستاذ ومذهب ابي الحسن منهم كمذهب الحكماء والاستاذ
ابو اسحاق الاسفرايني على انها واقعة بمجموع القدرتين اي قدرة الله تعالى وقدرة
العبد الموصوف بذلك الفعل على ان يكون نفس ما بتاثيرهما جميعا باصل الفعل
لا بوصفه وليس مراده ان كلا من القدرتين مستقلة في التاثير لاستحالة اجتماع
المؤثرين المستقلين بل مجموع القدرتين في التاثير وما يتوهم من انه يستلزم
عجز الواجب تعالى فاسد اذ المتعلق للدفع شيء زائد بعد ضم بمعية الغير المصححة
من غير ان يستلزم عجز فلم لا يجوز تشريك الواجب عباده في افعالهم المصححة
لكونه مدارا للثواب والعقاب من غير عجز قوله قلت ظاهره لم يرد ان قدرة العبد

مستقل صح

مستقلة في خلق وصف الطاعة لا يخفى ان كون الفعل طاعة او معصية من الامور
الاعتبارية فلا يتوهم ما في كون وصف الطاعة او المعصية مخلوقا فلا وجه
لقوله الظاهر بمعنى الراجح لان المعرف باللام بهذا المعنى والمنكر بمعنى البديهي
كما ذكره بعض محققين فلا يحمل ههنا شيئا معنى لبديهي اللهم الا ان يحمل عليه
هناك بتلك القرينة ويمكن ان يقال بان يحتمل ان يذهب القاضي الامام
ذهب اليه بعض الحكماء من كون جميع النسب والاضافات من اعيان الموجودات
وان كان باطلا في التحقيق والاولى في نحو ان يقال المراد من وصف
الطاعة والمعصية ما يوجبهما من النية والارادة الجزئية المقدورة له
فحاصل كلامه اظهر ان لم يرد ان العبد اوجد وخلق الارادة الجزئية استقلالا
والا لزم على المعتزلة من كون العباد خالقين لبعض الموجودات وهو باطل
بالادلة العقلية والنقلية بل اراد ان القدرة التي خلقها الله تعالى لها مدخلا
في ذلك الوصف لا بمجرد المقارنة كما قال الاشعري والا لما جعل الفعل حاصلا
بمجموع القدرتين بل يصرف الارادة الجزئية نحو الفعل او الترك وذلك
التصرف صادر من العبد باختياره وبه يخلق الاحد تكون من الامور الاعتبارية
او من قبيل الحال فالمراد من القدرة التي لها مدخلية ذلك الوصف القوة التي
خلقت في قلب عبدها بصلاح ان يصرف ارادته الجزئية الى جانب معين وان لا يصرف
فسقط الاوهام وظهر بما ذكرنا من ان القوم من التأثير حيث نسبوه الى
قدرة العبد على هذا المذهب هو هذه المدخلية لا معنى الايجاد وان عبروا
عنها بالتأثير لانها شبيهة بالايجاد في كون صادرا من العبد وسببا لاثر هو
موجبه قوله وقال في قواعد العقائد اي في شرح المقاصد وعند
الحكماء بقدرة يخلقها الله تعالى في العبد والنزاع للمعتزلة في ان قدرة العبد
مخلوقة لله تعالى وشاع في كلامهم انه خالق القوى والقدر فلا يمتاز
مذهبهم عن مذهب الحكماء ولا يفيد ما اشار اليه في المواقف من ان المؤثر
عندهم قدرة العبد وعند الحكماء مجموع القدرتين على ان يتعلق قدرة
الله بقدرة العبد وهي بالفعل وذكر الامام الرازي وتبعه بعض المعتزلة ان
العبد عندهم موجد لافعاله على سبيل الصحة والاختيار وعند الحكماء على سبيل
الايجاب بمعنى ان الله تعالى يوجب للعبد القدرة والارادة ثم هما يوجبان
وجود المقدور وانت خبير بان الصحة انما هي بالنسبة الى القدرة واما
بالقياس الى تمام القدرة والارادة فليس الا الوجوب وانه ينافي الاختيار

عليه ما لزم صح

ولهذا

ولهذا ذهب المحققون من قواعد العقائد ان هذا مذهب المعتزلة والحكماء جميعا ثم ايجاد
القوى والقدر عند المعتزلة بطريق الاختيار وعند الحكماء بطريق الايجاب
لتمام الاستعداد انتهى اقول ولعل مأخذ الشرح الجديد للتجريد حيث قال
وذهب الحكماء والمعتزلة الى انها واقعة بقدرة العباد على سبيل الاستقلال
بلا ايجاب بل بالاختيار علام بالقياس الى مجرد القدرة لا بالقياس الى تمام القدرة
والارادة المستلزم للايجاب بناء على ان الوجوب بالاختيار والارادة لا ينافي
الاختيار بالنسبة الى مجرد القدرة كما في افعال الله تعالى بل يحقق كما قالوا
ثم نقول فيما ذكره شارح المقاصد بحث اما اولا فلان تمام الاستعداد عند
الحكماء كما اوجب تأثير القدرة الفلكية في القدرة الحادثة اوجب تأثيرها
في ارادة العبد وتأثير القدرة الحادثة فيكون القدرة الحادثة مؤثرة في الفعل
وجوبا عندهم لا عند المعتزلة حيث لم يقولوا بكون الله تعالى موجبا في افعاله
بتمام الاستعداد والا لما امكن لهم القول بحدوث العالم فيحصل الفرق
بين المذهبين بما ذكره المصنف في المواقف واما ثانيا فلان المعتزلة وان لم يقولوا
بكون الله تعالى موجبا في افعاله بتمام الاستعداد لكنهم اوجبوا عليه تعالى الاصلح
والاقتدار والتمكن كما مر جوابه فيندفع ما اورده على المحقق بقوله ثم ايجاد
القوى اه فالوجه ما في المواقف لا ما في قواعد العقائد ولا ما في شرح الجديد
قوله قلت هذا اي سند التأثير في افعال العباد الى قدرة العباد مستقلا لا
كما ذهب المعتزلة مبني على ظاهر كلام الحكماء لا على تحقيق كلامهم فان تحقيق
مذهبهم كمذهب الاشعري الا انهم يقولون بكون الله تعالى موجبا في التأثير
والايجاد بتمام الاستعداد ولا يقول به الاشعري واتباعه فانهم اثبتوا المعلولات
التي في المراتب الاخيرة من العقل العاشر من سنة العقول العشر الى العقول
المتوسطة حيث جعلوا العقل الرابع موجدا للعقل العاشر وكذا جعلوا
العقل الثامن موجدا للعقل التاسع وهكذا الى العقل الثاني من المتوسطة
وكذا جعلوا طبائع الاجسام موجدة لآثارها المخصوصة بها وتلك الآثار
من المعلولات الاخيرة والطبائع من المتوسطة لكونها صادرة من العقول
عندهم ونسبوا ايجاد المتوسطة الى العالية كالعقل الاول بالنسبة الى الكل
والعقل الثاني بالنسبة الى ما بعده والعقل الثالث بالنسبة الى ما بعده فانها
معلولات عالية ولك ان تقول مراده والمتوسطة الى المبادي العالية فيدخل
المبدأ الاول الواجب في العالية والحال ان الواجب على الحكيم العالم باحوال

قوله صح

الموجودات على ما هو عليه في نفس الامر بسبب الحاجة الى المبدأ الاول
واجب تعالى ويجعل المراتب العالية شروطا معدة للمتوسطة والمتوسطة
للاخيرة اي من قبيل الشروط المعدة للايجاد لتتوقف عليها قوله وهذا
هو اخذه يشير الى ان من كلام محقق الطوسي شارح الاشارات يعني ان هذا
التشنيع نزاع بشبه النزاع اللفظي الذي ينشأ من اللفظ فان الحل اي
جميع الحكماء متفقون على ان صدور جميع الممكنات من الله تعالى وما قيل
هنا من شارح وشارح الاشارات شروح للاباطيل والا فكثير من ادلتهم
لا تتم على تقدير كون المراتب شروطا والا فانما تتم على تقدير كونها مؤثرة
فيما بعدها فلا مخرج بما اشار اليه ابو البركات بقوله والواجب ان ينسب
الحل الى ان بعضهم قال بمرادهما من الحل محققو الحكماء كما اشار اليه الشيخ
في الرسالة فلا يجاد له اصلا قوله وان الوجود معلول لها اي معلول للمبدأ
الاول على الاطلاق سواء كان وجود المعلول الاخير او المعلول الاول والمادة
وسواء كان وجود الجوهر او العرض وسواء كان وجوده في الاعيان او الاذهان
فان شاهنوازية تعاليهم ان فات شاهنوازية كتبهم بلفظ الشاهنير
والايجاد لا شك ان المراتب التي هي شروط معدة على ان يكون اسنادا مجازيا
فيبين الاسناد الى السبب والشروط والالات لم يكن ذلك الشامي مناقض
لما استبعد من كون المؤثرة الحل هو المبدأ الاول وبنوا عليه مسائل كثيرة
وفيه اشارة الى منشأ غلط ابي البركات حيث تمسك بذلك الاسناد على الاسناد
الحقيقي وليس كذلك فيكون النزاع لفظيا قوله وقال بهمنيار هو تلميذ
ابن سينا له كتاب المسمى بالتحصيل وان سلمت الحقيقة عند المسند فلا يقتضي
ان يكون علة الوجود الا هو بمعنى ما بالقوة اي الاشياء المتوقفة
هو مؤثرة لذاته مستقلة في جميع كمالاته عن ان يكون بالقوة بان يكون جميع كمالاته
ذاته بالفعل فيتصور له ذاته كمال متوقع وهذا اي كون جميع الكمالات
ذاته بالفعل لا بالقوة هو موضوعه اي محله المبدأ الاول الواجب تعالى
لا غيره او معنى ما هو برئ عن معنى القوة ذاته موضوعه اي ما صدق عليه
هو المبدأ الاول لا غيره وفيه اشارة الى اندفاع ما اورد عليه من انه مناف
لما قالوا ان العقول ليس لها كمال متوقع عندهم فالمبدأ الاول فان برئ
العقول عن معنى القوة في وجودها وجوب شرك لانها المفتقرة في وجودها
ليست بالنظر الى ذواتها بل بالنظر الى علتها التي هي المبدأ الاول قال بعض

الافاضل

الافاضل لكن الشأن في ان هذا العبد مراد بهمنيار ولم لا يجوز ان يكون مراده
مطلقا فيكون كلامه مؤيدا لظاهر كلام الحكماء لا مؤيدا لما ادعاه الشارح
والجواب عنه ان الوجود في قوله فلا يصح ان يكون علة الوجود اي مثل
لوجود العقول وغيرها من الممكنات الموجودة فلا بد ان يحمل مراده
على ذلك وايضا لو حمل مراده عليه لم يصح قوله وهذا موضوع المبدأ
الاول لا غير بطريق الحصر كما لا يخفى قوله وما نقل عن افلاطون جوابا
لقوم هل تأذون منه بخمر جوابا الصحراء هربا عن الطاعون الحاكم بجمع
اجزائه من الارض والسموات كرة لا يمكن الخروج عنها لو فرض جواز الانتقال
عن كرة الارض والارض مركز كمركز تلك الكرة فانه الصفر بالنسبة اليها
والانسان في الارض هدف هو الذي يرمى اليها سهام والا فلا ان من جميع
جوانب قسي منوجه نحو المركز والقسي جمع قوس على قوس في عنت
بالقلب وفيه نورية لطيفة فان قطع لدوائر المفروضة على سطح الفلك
قسي فيب عندهم والفرض ههنا ان جميع جوانب حل فلك كقسي رمى
منها سهام القضاء والحوادث سهام والله الرامي والظاهر ان يقول
والرمي هو الله لا غير لكنه قدم المسند وجعل مسند اليه للاهتمام بشأنه
من حيث انه رمي لا يخطأ ابدا كما هو مقتضى المقام وحاصل كلامه ان حوادث
سهام وابسبب الرمي والاصابة مرتبة فاين المفر محل الفرار والاستفهام
للانكار قوله مشعر بذلك لان تعريف المسند اي الرامي يدل على اختصاص
رمي سهام القضاء به تعالى بحيث لا يتجاوزه الى غيره بناء على ان الحصر متبادر
في الحقيقي ممكن في حصر المسند في المسند اليه وان لم يكن في عكسه لا يقال بل
الظاهر من كلامه ان المؤثرة الحوادث السماوية النازلة على الانسان من غير
مدخلية العباد هو الله تعالى لا غيره ولا يلزم منه ان يكون مؤثرة افعال
العباد التي هي الحوادث الارضية لانا نقول لا شك ان مراده اعم من الحوادث
السماوية والارضية لان الطاعون وضرر عدات من الجن كما ورد في الحديث
فيكون المؤثرة افعال الجن من العباد هو الله تعالى فكذلك افعال البشر
اذ لا فاعل بالفعل الا الله وسلم ان افلاطون لا يقول بذلك فهو لا ينكر كون
جميع الحوادث بتقدير الله تعالى وخلقه لها فهي شاملة عنده لافعال البشر
كالقتل والضرب وقطع العضو وخصوص مورد لا يوجب خصوص الوارد
كما لا يخفى وانما قال مشعر دون دليل لجواز ان يكون اسناد الرامي اليه تعالى

مطلب لقول افلاطون

والخطوط الواصلة الى اطراف كل قوس منحنية والوتر
وهل خط مستقيم منصف للقوس والوتر
كالسهام المرمية فهو بالمركز فلذا
قلنا متوجه نحو المركز

واما قوله فاين المفر بالاستفهام الانكاري
واما قوله فاين المفر لا يخفى

مجازيا فلا ينافي الواسطة لكنه خلاف الظاهر قوله فان الفرق بين القدرة والعلم
اثبات لدعوى ان القدرة صفة مؤثرة بالفعل بانها لو لم يكن بينها وبين
العلم فرقا لكن الفرق بينهما بتاثير القدرة دون العلم وان الفرق بينها وبين
الارادة فان القدرة لا يقتضي ترجيح واحد من طرفي الفعل والترك والارادة
تقتضيه فانها صفة من شانها ترجيح احد المقدورين على الاخر وحاصل هذا
الوجه من التشنيع ان اثبات القدرة للعباد نفي لتاثيرها عنها اثبات للشيء
ونفي لازمه فيكون متناقضا لان نفي اللازم يوجب نفي الملزوم وان سمي معنى
اخر بالقدرة فلا يكون مما نحن فيه بل مجرد اصطلاح منه وبانه لما لم يكن
للعبد اختيار وهذا هو الوجه الثاني من التشنيع وحاصله لو كان العبد
مضطرا في فعله وارادته بحيث لا يكون له اختيار بمعنى صحة الفعل والترك
لم يكن العبد مستحقا للثواب عند الطاعة والعقاب عند المعصية واللازم
باطل بشهادة النصوص اعلم ان الوجه الثاني من التشنيع لا يتوجه على القاضي
ويتوجه عليه الوجه الاول ويندفع بالدفع الاتي واما الاثنان فلا يتوجه
عليه شيء من الوجهين قوله والجواب ان القدرة لا يستلزم جواب عن الوجه الاول
بانا لا نسلم ان القدرة صفة مؤثرة بالفعل بل صفة من شانها التاثير على وفق الارادة
سواء اثرت بالفعل او لم تؤثر الا يرى ان الله تعالى قادر في الازل على ايجاد العالم ولا
تاثير بالفعل فيه والاحسان قد يرد به تحصيل الفرق بينها وبين العلم اذ ليس من
شانها علم التاثير المذكور وهذا المعنى هو مراده بما هو اعم من التاثير من
الكسب فان الكسب عند الاشعري مقارنة الفعل للقدرة والارادة من غير
ان يكون للقدرة تاثير ولا للعبد مدخل سوى كونه محلا للفعل كما عرفت
فالفرق بين الخلق والكسب على هذا ظاهر فان الخلق عبارة عن التاثير و
الكسب مقارنة الفعل الحاصل بالتاثير لقدرة العبد وارادته بلا تاثير ومدخلية
سوى المحلية واما الفرق بينهما على مذهب القاضي على ما يفهم من شرح المقاصد
هو ان كسب ما يقع به المقدور محل القدرة ولا يصح انفراد القادر به في
وجود المقدور والخلق بخلافه فيهما فليفهم قوله واما عدم استحقاق الثواب
جواب عن توجيه الثاني بان الملازمة ممنوعة وبعد ان اللازم هو لان الثواب والعقاب
منصوص عليهما ليسا باستحقاق عند الاشعري بل ان اثاب فبفضله
وان عذب فبعدله والقول بالاثابة والتعذيب بدون الاستحقاق انما يقدح
في اصول المعتزلة من حسن والقبح العقليين يكون التعذيب بلا استحقاق

خلافا

خلافا لزعمهم ومن الايجاب عليه يقال لا يتحقق الاستحقاق الموجب لهما والمقدمة
في اصول الاشعري ان الاحسن والاقبح عقليين عنده فلا يكون التعذيب
بدون الاستحقاق الموجب ظلما لانه تصرف في ملك كيف يشاء واظهر تصرف
في ملك الغير ولا يجب عليه تعالى شيء عنده فلا يتحقق الاستحقاق الموجب
وان تحقق الاستحقاق العادي الغير الموجب وليس من تلك الاصول هنا
ان جميع افعال العباد مخلوقة له تعالى فلا يستحق العبد شيئا من الاثابة والتعذيب
كما سيشير اليه لان الكلام هنا فيه لكنهم ان يجيبوا بمنع ان من لازم كون جميع
افعال العباد مخلوقة له تعالى يلزم عدم الاستحقاق الموجب فلا وجه للايراد
به عليه قوله نقل عن ابن تيمية ان هذه المقدمة القائلة باتصافه تعالى بكل كمال
وتنزيهه عن كل نقصان مما اجمع عليه جميع العقلاء ولا يقدح فيه ان بعضهم نفى
بعضهم ما يليق بشانه تعالى او نفى ما يليق بزعمه ان الكمال في تلك الاثبات
او النفي او بزعمه انه لا يناقض الكمال ولا يؤدي الى النقصان كاثبات الفلاسفة
الايجاب ونفيهم الاختيار وكاثبات المعتزلة الوجوب عليه تعالى بزعمه ان
الكمال في الايجاب او الوجوب وكنفي المعتزلة الصفات الزائدة بزعمه ان
الكمال في نفي الصفات لمخالفة المخالف والجهة بزعمه انه لا ينافي الكمال ويوجب
النقص نعم لو جاء هذه المقدمة كون متصف بصفات زائدة كما سيجيء
اشار اليه لتوجه عليه ان يقال ان من العقلاء الفلاسفة والمعتزلة
ان في الصفات الزائدة فكيف يتفق عليه جميع العقلاء لكن غير ما هو
في تلك المقدمة على ما حررنا وتسميتها عقدية مع انه من مقاصد علم الكلام
باعتبار التفريع الذي يقول فهو عالم بجميع المعلومات قادر على جميع الممكنات
قوله لكن بعض المصنفين استدل عليها حتى استدلاله تدل على سببية ما
قبلها لما بعدها اي سبب انها عقدية يجمع عليها استدل بعض المصنفين
بها على وحدة الواجب بمعنى ان لا يكون له نظير اي الوحدة قد تستعمل بمعنى الوحدة
العددية وقد تستعمل بمعنى نفي النظير يقال فلان العالم واحد زمانه اي
لا نظير له والمراد ههنا هو الثاني كما في قال الامام الاعظم في الفقه الاكبر ان الله
تعالى واحد لا من جهة العدد بل من جهة انه لا شريك له يعني لا نريد انه واحد
في الذات فقط فان كل واحد بهذا المعنى فلا كمال فيه اثبات وانما الكمال في
انه واحد بمعنى لا نظير له فلذا قال المستدل ان كون الشيء منفردا في الكمال في
بعض الشيء اولى بالنسبة الى ذلك الشيء من كونه شاركا لغيره في الذات وصفات

الى من ان يوجد له نظير والواجب بحسب ان يكون ذاته مراتب الكمال والا
لم يكن متزها عن جميع علامات النقصان وهو ظ بالاتفاق وتحقيق الاستدلال
ان الصغرى كان وجدان كان ثابت للواجب قال الفخر الرازي ثابت للواجب لما
قيل ان الصغرى فيتحقق بها كل ذلك فلي فطرة سليمة واما الكبرى فمما اجمع عليها
العقلاء فقوله انه خطابي خطاء وقوله بل شعري اشد منه الحق انه قياس
مركب من المشهورات كقبح الظلم فكون خطاب صحيحا وكونه شعريا فاسدان
لم يعد وهو من جملة براهين التوحيد ولعل مراد المستدل استدلال الرازي
فلا يرد عليه شيء ويمكن توجيه كونه خطابيا او شعريا بان ان اريد بالصغرى
بالصغرى ان الانفراد كمال له توقع فيست بقطعية وان اريد انه كمال له نظر
العقل فيجوز له بحسب فيما ورد المنصوص بخلافه مثل ان يقال كون الشيء
بحيث يتفق الناس على كماله وتنزهه عن النقائص كالعلم بذاته وبجميع المعلومات
والقدرة عن جميع الممكنات ولو افق العباد وبسط اليد والجود وكنفي الشريك
وكونه في مكان والجهة الى غير ذلك مما زعم بعض الناس بخلافه اولى و
واكمل بالنسبة الى الانفراد شيء نظر العقل من كونه بحيث يختصون فيه
فيصح لكان الواجب متصفا على هذه الصفة فيلزم ان لا يختلف الناس في
ذلك وهو خلاف المنصوص فظهر ان كونه خطابيا او شعريا انما هو باعتبار
المقدمة الاولى لا ان كونه شعريا باعتبار المقدمة الاولى وخطابيا باعتبار
المقدمة الثانية كما قيل لان المقدمة الثانية قطعية ثابتة بان وجوب الوجود
معلوم كمال ومبعد عن كل نقصان مع ان قول الحكماء فيما بعد وهذه المرتبة
اعلى بنى عليه وقد اشار الى ما هو اعظم الى كون الانفراد كمالا فيه يكون حكما
تخيليا وهو ما قيل في توجيهها فان اولوية كون الشيء منفردا محل تامل
وان اثبت بدلائل التوحيد فانه ذلك بدلائل عقلية ولا حاجة الى جعله
مقدمة منع الصغرى بهذا كونه خطابيا وايضا ان ثبت بدلائل التوحيد
صنف التوحيد لا اولوية قوله لكنهم تخالفوا في كون الصفات
زائدة عن الذات اي مما يصدق عليه ذات شرع والعرف واللغة انها غير ذاته
خلاف حقيقي لا يبعد سياق كلامه من ان الغير لا يطلق في الشرع
والعرف واللغة حقيقة الا على الموجود الذي من شانه الانفكاك عند الاخرى
وعلى ما ليس بعين عند غيره فلا يرد عليه ان يقال ان اريد بالغير المعنى المصطلح
الذي جاء في الغاية مفهوم وجمهور المتكلمين الى اتفاق محل نظر اذ لم يذهب

احد

احد من المتكلمين الى جواز انفكاك الصفات عن الذات وان اريد المعنى اللغوي
اعني نقيض هو هو فقوله والاشعري الى الثالث محل تامل اصل الناقل فانه
ليس مختص لمذهب الاشعري بل مذهب جميع الاثبات غيره واما تردد به
بل ان مذهب الاشعري على حد المعنى يستلزم التناقض فكيف يكون
مذهبا له والغير قوله لو انفكت حققوا عينية الصفات ان ثبوت العينية
انما تحققا بالرب جل حاكمين بان ذاته من حيث انكشاف سببه الاشياء
علم له ومن حيث انه مبدا لذلك الانكشاف علم ومن حيث انه انشاء فعل
وان له ثبات قادر ومن حيث انه مبدا لتلك الحيثية قدرة وكذا في سائر الصفات
بخلاف المعتزلة فان ظاهر كلامهم انها صفات اعتبارية زائدة وباطنه
عينية ما جعلوا الاثر غيرة صفات حقيقية كالعلم والقدرة وزيادة الصفات
المعللة بها كالعالمية المعللة بالعلم والقادرية المعللة بالقدرة ففي اثباتهم
العينية نوع شبهة وان اندفعت بالاستدلال الاتي قوله بان ثبات متعلقة
بالتحقيق بتضمين معنى الحكم او تفسيرية بعينية لا للاستعانة الداخلة على
الدليل الذي هو ما به التحقيق وذلك الحكم التفسيري صريح في ان تلك الصفات
عين الذات الذي واشعر بها بعينية حيثية فلا يرد عليهم ان الحيوة والعلم
والقدرة وغيرها هيات مختلفة فكيف تكون عين حقيقة شيء واحد وحاصل
الاندفاع ان يرادهم ان مبدا اثار القدرة والعلم وغيرهما عين الذات فالمراد
بالقدرة مثلا اثار القدرة وبالعلم مبدا اثار علم من الانكشاف والعلم
بمعنى المبدا عرض عام يصدق على الذات الواجب وعلى الصفات الزائدة فيمكن
فلا تاسيس صدق العرض المتخالفة مفهوما على ذات واحدة ومنع اختلاف
حقائق الافراد المندرجة تحت كل منها كما عرفت في الوجود فنقول لان
عالم بمنزلة الشمس مضيئة وفاعلا وقولنا الواجب عالم بمنزلة الضوء مضيئا
عندهم فالعلم مضمن المحمول انتزاعي محض لا وجود له في نفس الامر بل يكون
عين الذات عندهم بهذا المعنى قوله كما هو ظاهر كلامهم انها من الاعتبارات العقلية
اي صفات اعتبارية وليس له في صفة حقيقية عندهم واما باطن كلامهم
فالصفات التي جعلها الاشاعرة والماتريدية صفات حقيقية زائدة مثل العلم
والقدرة فهي عين الذات عندهم الا صفة الارادة فانها حادثة قائمة بذاتها
لا بمحل في زعمهم والصفات التي جعلوها صفات اعتبارية زائدة فهي ليست
بتلك الصفات بل الصفات المعللة بها كالعالمية المعللة بالعلم والقادرية المعللة

فالباء

او التفسيرية

مبدا

بالقدرة لكن لما كان العلم والقدرة واشباههما عين الذات عندهم كانت
تلك الصفات معللة بالذات عندهم لا بعلم زائد ولا قدرة زائدة مثلا
نعم اثبتوا للواجب تعالى اضافة مخصوصة زائدة هي تعلق الذات بالمعلومية
والمقدورية لكنهم لم يجعلوا ذلك التعلق عبارة عن العلم والقدرة بل من
لوازمه والفارق بين العلة بالعلم والقدرة وبين ما اثبتوه للواجب في غير الواجب
عندهم علم زائد لا صفة حقيقية ولا اعتبارية ولذا اورد عليهم الاشراقيون
بان قولهم هو عالم ولا علم له بمنزلة قولنا ولا سواد له وهو سفسطة ظاهرة
فهو اثبتوا له تعالى علما زائدا ولو وصفا اعتباريا لم يكن لذلك الايراد وجه
اصلا ولذلك الايراد متوجه على الحكماء ايضا ويندفع عن الفريقين بان قولهم
هو عالم ولا علم له بمعنى ان لا علم زائد له فقولهم هذا بمنزلة ان سوادا سواد
بسواد هو عندنا بمنزلة اسود ولا سواد له وبهذا البيان اندفع ما قيل
هذا يناقض ما سبق من انها عين الذات عندهم كما حكيناه وما قيل من دفعه
ان المراد من العينية فيما سبق في الغيرية ما يندفع الاتحاد بين العين
والغير عند غير الاشعري وتابعيه بان نفي الغيرية بالاستدلال الآتي يستلزم
العينية فينفي فيما هو بصدده هذا كلام هو ان قول الشيخ لا خلاف في كونه
تعالى عالما قادرا يدل على ان الفلاسفة هو عقول للمعتزلة في اثبات
مثل العالمية والقادرية وغيرهما من الاعتبارات العقلية المزاحمة وهو
مخالف لما قالوا ان نفي واحد حقيقي لا تعدد له اصلا ولا اعتبارا لكن
يمكن ان يقال مراد الحكماء من نفي التعدد الاعتباري نفيه قبل صدور
شيء من المعلولات مطلقا كما سنحققه من الشيخ قدس سره وسند الفريقين
اي الحكماء والمعتزلة في الغيرية بانها لو كانت غير الذات لكانت زائدة
عليها ولو كانت زائدة لكانت ممكنة لاحتياجها في وجودها الى الذات
الموصوفة بها وكل ممكن متعدد الواجب بالذات فضلا عما كانت
ممكنة فلا بد لها من علة توجدها فتلك العلة اما ذات الواجب او غيره
وكل محال وفيه بحث لانهم ان اريد بالغير ما ليس بعين فلا نم انها
لو كانت ممكنة يجوز ان يكون اعتبارات عقلية مغايرة للذات
الواجب فلا تكون من جملة الممكنات التي هي من اعيان الموجودات وان
اريد بالموجود الخارجي الذي ليس عين الذات فتلك الملازمة مسلمة لكن على

هذا

هذا لا يتم التقريب لان مرادهم نفي مطلق الغيرية حقيقية كانت او اعتبارية بل اثبات
العينية والاستدلال ح انما ينفي كونها غيرا حقيقيا لا مطلقا وممكن دفعه
باختيار الشق الثاني بحمل الاستدلال على مجرد نفي الغيرية الحقيقية لا مع اثبات
العينية وباختيار الشق الاول مع تعميم الممكن من الحقيقي والاعتباري بناء على
ان كل صفة ولو اعتبارية فهي في وجودها حاجة الى موصوفها
والا علة توجدها فيها واعلم ان الاستدلال على نفي الغيرية بلزوم الاستكمال
بالغير المحال جعله صاحب المواقف من ادلة المعتزلة وصاحب المقاصد
من ادلة الحكماء طالا استدلال بلزوم كون الذات قابلا وفاعلا معا واجاب
عن الاول بان الاستكمال بالغير انما هو لتلك الصفة غير محال فيما ان
كانت تلك الصفة ناشئة عن الذات زائدة بدوامه بل هو غاية الكمال
وفيه تقريب اشارة الى امرين احدهما ان كونه من ادلة الحكماء لا
ينافي كونه من ادلة المعتزلة لانهم ايضا يثبتون بازائهم وغايتها
الفلسفة في جوابهم بان نسلم ان الغير بالغير تلك الصفة على تقدير
كونها غير الذات فتامل وتلك العلة اما ذات الواجب او لا يخفى ان
من العلة ههنا هو علة الموجودية بتلك الصفات فيتولد واستحضار الاتي
ح ان قيد الشق الاول بقوله بالذات اي تلك العلة اما ذات الواجب
بالذات لا بواسطة شيء اخر لم ينحصر الشرط ويدخل بين الشقين كما ان
قيد طلب منها لجواز ان يكون العلة ذات الواجب بواسطة شيء اخر وان لم يقيد
به بتوجيه على قوله وعلى الاول يلزم ان يصدر عن الواحد الحقيقي اما قيل ان
اللازم المذكور ممنوع لجواز ان يصدر واحد من الصفات عن الذات والبواقي
بواسطتها على نحو ما قال الحكماء في صدور المعلولات المتكثرة عن ذات الواجب
غير لزوم ذلك المحذور وايضا على هذا لا يختص محذور الاستكمال بالغير بالشق
الثاني اذ على تقدير كون تلك العلة ذات الواجب بواسطة شيء من الممكنات يلزم
الاستكمال المذكور ايضا وقد خصصه بالشق الثاني فالوجه ان يحمل العلة على
مطلق العلة ويقيد الشق الاول بذلك القيد دون الشق الثاني فالمراد ان
علة تلك الصفات اما ذات الواجب فقط ويلزم ان يكون علة موجدة لها
والا لم يكن العلة ذات الواجب فقط اذ لا بد من العلة الموجدة فيلزم صدور
الكثير عن الواحد الحقيقي واما غيره بالذات او بالواسطة بان يكون الغير علة
موجدة لها او شرطا للايجاد فيلزم الاستكمال بسبب شيء من الممكنات وهو

محال فقد اتفق في هذا التوجيه بتوجه ايضا ان صدور بعض الصفات الذاتية عن
ذات الواجب تعالى بواسطة البعض الاخر اللازم للذات ايضا لا يقدح في كون
تلك الصفات ذاتية كما في لوازم العوارض المستندة الى الذات بالذات او لا
بواسطة المستندة الى الذات ولا يوجب النقص والاحتياج في الكمال الملتفت
الى الغير المنتفي وهو ما اتفق العقلاء على استحالته ولو سلم ان الاحتياج
الى مطلق الغير محال عند جميع العقلاء فيجوز ان يكون الاحتياج راجعا الى تلك
الصفات المتأخرة عن الصفة الاولى كالعلم والقدرة المتأخرتين عن الحيوة
والارادة المتأخرة عن العلم لا راجعا الى الفاعل وقد سبق ان لا محذور في امثاله
كما لا محذور في صدور الافعال بواسطة الصفات الذاتية عند جمهور المتكلمين
القائلين بتلك الصفات غير الذات لاحتياج تلك الافعال الى تلك الصفات
لا لاحتياج الفاعل هذا واورد على حصر بين الشقين بجواز ان يكون العلة
بجميع ذات الواجب وغيره واجيب بان بجميع مندرج في الشق الثاني بناء
على ان الكل غير الجزء عند الاشعري واثباته ويمكن ان يقال التردد على منع
الخلو والسكوت عن محذوره لا يشتركه مع الشق الثاني في محذوره وبالجملة
يلزم احتياجه في صفات كماله الى كل له الذاتي لا غيره وهو محال عند الكل وان
جاز الاحتياج في الكمال الى الغير في الكمال الفعلي عند الحكماء القائلين بتوقف الايجاد
على الشروط والالات والمعدات والاستعدادات والدفع التناقض بين
كلاميهم اورد هذا الاجمال وان قالوا بجواز الاحتياج في امثاله الى الفاعل بقوله يكون عليكم في محذور الشق الثاني كما اشرنا قوله وهو تعالى واحد
من جميع الوجوه اي ذاته الواجب تعالى الصادر عنها تلك الصفات واحد من
جميع الوجوه بحيث لا تعدد فيه لا بحسب ذاته ولا بحسب صفاته الحقيقية
ولا الاعتبارية ولا بحسب الالات والشرائط والقوابل فلا يرد عليه ان قوله
وهو واحد اه عطف على جملة يلزم من تعلق العلة على المعلول وذلك التعليل
مشتمل على المصادرة لان كونه تعالى واحدا من جميع الوجوه بهذا المعنى موقوف
على نفي الصفات وهو اول المسئلة ونفيه قوله فلا يكون مصدرا او فيه
او تفريعية وفيه اشارة الى ان هذه المقدمة كما انها مقدمة دليل اللزوم
لذلك هي مقدمة دليل بطلان اللازم قوله كما يبنوه في موضعه اشارة الى
دليله قوله واحد الحقيقي لا يصدر عنه الا الواحد واقوى ادلتهم على هذا
المطلب ما خصه الشريف في شرح المواقف حيث قال لا شك ان العلة

الموجدة

موجدة يجب ان تكون موجودة قبل المعلول فبلية بالذات والا يجب ان تعينها لها خصوصية مع ذلك
المعلول ليست لها تلك الخصوصية مع غيره اذ لولاه لما يكن اقتضاء وهما معلول
معين بدون من اقتضائها لما عداه فلا يتصور صدوره عنها ففي كل صدور
لا بد ان يكون للمصدر قبل ذلك الصدور خصوصية مع الصادر ليست له مع غيره
والمراد بالمصدرية في دليلهم هو هذه الخصوصية لا الامر الاضافي الذي يتعقل
بين الصادر ومصدره لانه متأخر عنهما واذا فرض ان الفاعل واحد حقيقي
وصدر عنه اثر واحد كانت تلك الخصوصية بحسب ذات الفاعل وان فرض
صدور اثر اخر كانت تلك الخصوصية ايضا بحسب الذات اذ ليس هناك
جهة اخرى فلا يكون له مع شيء من المعلولين خصوصية ليست له مع غيره
فلا يكون علة لشيء منهما فاذا تعدد المعلول فلا بد من تغاير في ذات الفاعل
ولو باعتبار ليتصور هناك خصوصيات يترتب عليها عنوان وح لا يكون
الفاعل واحدا من جميع الجهات ولهذا قيل ان هذا الحكم كاد قريب من الوضوح
وان كثرت مدافعة الناس اياه لاغفالهم معنى الوحدة الحقيقية ثم اجيب
عنه حيث قال لم لا يجوز ان يكون لذات واحدة خصوصية مع امور متعددة
مثلا ركبة في جهة واحدة فيها لا يكون تلك الخصوصية لها مع غيرها لتلك الامور
فيصدر عنها تلك الامور باسرها لا بعضها دون بعض ولئن سلم انه لا بد
من خصوصية مع كل صادر بعينه فذلك لا يضر لان المبدأ الحقيقي متصف
في نفس الامر بسلوب كثيرة بل له ارادة بتعدد تعلقاتها جاز ان يصدر
عنه من هذه الحيثيات امور كثيرة ولا يقدح ذلك في كونه واحدا حقيقيا
بحسب ذاته انتهى اقول تلخيص الجواب الاول ان الخصوصية مع جماعة متشاركة
في امر من المعلولات خارجة في ترجيح وجود تلك الجماعة وصدورها عنها وعدم
كون الخصوصية الواحدة مبدأ لاثرين وفعلين او السلسلة فلا يرد ما اورده
الشارح في حاشية التجريد من انه اذا اشتركت الخصوصية بين الجميع ولم يتحقق
بها اختص بكل واحد لم يتحقق منشأ خصوصية كل واحد وهويته التي بها يمتاز
عن غيره وذلك الخصوصية لو قضت شيئا لاقتضت القدر المشترك فلم
يتحقق امور المتعددة انتهى لانه استدلال باول المسئلة فيكون
مصادرة وتلخيص الجواب الثاني انا لو سلمنا انه لا بد في صدور المتعدد
عن العلة من الخصوصية مع كل واحد معلول فلا نم ان الواحد الحقيقي بالمعنى
الصالح للنزاع لا يتعدد بالاعتبار والمعنى الذي ذكره الحكماء غير صالح للنزاع

لانه قد فرض صادرا عن شيء ونفس الامر لان الواجب تعالى متصف بنفس الامر بسلوب
واضافات بل بصفات حقيقية زائدة فالمعنى الصحيح للمنزع هو الواحد الحقيقي
بحسب ذاته والتعدد بحسب السلوب والاضافات ناظرا الى صدور الصفة بالايجاب
وبحسب تعلقات الارادة ناظرا الى صدورها بالاختيار فلا يرد ما اورده
بعض من حشية المواقف من ان الجواب انما يجيء عن قانون المناظرة
ان لا يكون النزاع حينئذ في القاعدة المذكورة بل في ان تعالى واحد حقيقي بهذا
المعنى ام لا وهو بحث اخر انتهى ثم يرد عليه ان ذات الواجب تعالى في مرتبة
الصدور ليس واحدا حقيقيا بالمعنى الذي ذكروه لما ذكره الشارح في حاشية
التجريد من ان السلب اضافة بين الذات والامر السلوب وان لا امر فلا نفس
بالسلب وان تحقق السلب في نفس فاطمه وايضا يلزم كون البسيط حقيقي قوله
اي الواحد الحقيقي بالمعنى المذكور ذكروه فاعلا موجدا لتلك الصفات وقابلا
لها لان تلك الصفات الموجودة في ذات الفاعل قال في المواقف وشرحه قال
الحكماء البسيط الحقيقي لا يكون فاعلا وقابلا خلافا للاشاعرة حيث ذهبوا
الى ان الله تعالى له صفات حقيقية زائدة على ذاته وهي صادرة منه قائمة به قوله
وقد بين استحالته وبينوه بوجهين احدهما ان الفعل والقبول اي الانفعال
امران متباينان فلو كان فاعلا وقابلا لكان الواحد حقيقي مصدرا للامرين
وهو محال كما سبق وقد عرفت ما فيه وثانيهما ان نسبة الفاعل الى المفعول
بالوجوب اذ لا يجوز تخلف المفعول عن الفعل ونسبة القابل الى المقبول بالامكان
حيث يجوز تخلف القبول عن القابل وان تغايرت النسبتان فلا يجتمعان
في محل بسيط حقيقي والجواب عنه انه جاز ان يكون الواحد الحقيقي مصدرا
للامرين فيجوز ان يكون له نسبتان متغايرتان الى شيء واحد من جهة واحدة
وهذا اولى مما قيل في الجواب يجوز ان يكون له نسبتان تختلفان اليه من
جهتين ذات الشيء في الواحد الحقيقي وليس له جهتان قوله فيبنى على هذا الدليل
او تعلق على القول بتغاير موضوع الاعتراض اي قيل معترضا على هذا الدليل
فيكون جوابا من طرف جمهور المتكلمين القائلين بغيرية الصفات لا من طرف
الذات عرفت النافين للغيرية ولذا نقول لدليلهم السابق على تقدير صحته كما
ينفي مغايرة نفي الصفات رأسا فيكون جوابا من طرف الحل وحاصل الجواب
منع الشرطية القائلة بانها لما كانت ممكنة فلا بد لها من علة مستند
بان القدر المسلم ان الممكن لا يحتاج الى علة وانما المحتاج هو الممكن الحادث والضعف الاتي

اثبت

اثبات لملازمة الممنوعة بوجه اخر ابطال السند المذكور المساوي قوله ان مع التساوي
اي مع تساوي طرفي الوجود والعدم بالنسبة الى ذات الممكن لا بد من مرجح يرجح
الوجود على العدم وهو العلة فالاحتياج الى المرجح على تقدير رجحان عدم الممكن
بالنظر الى ذاته كما ذهب بعض الحكماء بالطريق الاولى قوله ليس واحتياج هذه
الصفات الى الموصوف اذ قيل الاحتياج الى الموصوف غير الاحتياج الى العلة
وليس بشيء اذ لا امتناع في وجود الصفة بدون الموصوف بداهة وكان الموصوف
متقدما بالذات على الصفة فقد اندرج الموصوف في جملة العلة التامة فيكون
الاحتياج الى الموصوف احتياجا الى العلة قطعا قوله فالقول بكون الصفات
قديمة مع عدم احتياجها اي مع القول بعدم احتياجها الى العلة متناقضان
لان كونها صفات يستلزم كونها ممكنة محتاجة الى العلة فاعرف قوله محتاجة
الى العلة نص لنفي ذلك الاحتياج في نفسه مع قطع النظر عن سائر القواعد
ومن وقف لقاعدتهم القائلة بان علة الاحتياج هو الحدوث لما ذكره ويخص
الكلام بتحمل ان يكون الصفة واجبا بالذات فيما تقدم وجودها يكون ممكنة صح
لانحصار الموجود في الواجب والممكن عقلا فان لم يحتج الى علة يلزم الترجيح
من غير مرجح والا فان علة الاحتياج الى العلة هي الامكان كما قال الحكماء الحدوث
والامكان الصفة القائمة بالواجب حادثة وهو محال فظهر ان من اثبت الصفات
القديمة وجب له ان يقول علة الاحتياج هي الامكان لا الحدوث وان من نفيها
يجوز له ان يقول هي الامكان فالحكماء وان يقولون هي الحدوث طا معتزلة النافين
للصفات مع القول بحدوث العالم قوله وقيل ولو سلمنا الاحتياج اه جواب اخر
بمنع بطلان اللازم مستندا بان استحالة غير مبرهن عليها وقوله وانت
تعلم اثبات للمقدمة الممنوعة بان احتياج الواجب تعالى سواء في وجوده او في صفاته الذاتية
الى غيره مخالف لما اتفق عليه العقلاء كما نقل عن ابن تيمية لان مطلق الاحتياج
شيء ينتفي بداهة بل بطلانه من البديهيات الفطرية اقول لو حمل كلام هذا
القائل على ان الحكم بكون جميع الصفات صادرة عن الذات بالذات لا بتوسط بعضها
في صدور البعض الاخر لم يقم عليه حجة كيف وان صفة الحيوة متقدمة بالذات
على سائر الصفات لم يكن بحاجة بهذه المثابة لا سيما اذا كان الاحتياج راجعا
الى الصفة الصادرة لا الى المصدر كما لا يخفى قوله ولو سلمنا كون علتها الواجب اه يعني
ونقول لو سلمنا كون علتها ذات الواجب فلا نم انه على هذا يلزم الحدوث والتكثر
لكون الواحد الحقيقي مصدرا للامور الكثيرة وكونه فاعلا وقابلا معا وانما يلزم

ذلك لو طان ذات الواجب واحدا حقيقيا بالنظر الى ذكر ودرة الواقع وذلك لزوم
اتصافه تعالى بسلوب واضافات في الواقع اما السلوب فهي الصفات السلبية كسلب
الجوهرية والعرضية والمادية والحالية للحال الى غير ذلك واما الاضافات فهي المتعلقات
علمه وقدرته ويمكن ان يكون الاضافات عطف تفسير لان السلوب عبارة عن نسب
السلبية فهذا الجواب هو الجواب الثاني من جوابي الشريف المحقق كما ان الجواب الثاني
يمنع بطلان اللازمين هو الجواب الاول من جوابيه كما حررنا واورد على هذا الجواب
في حاشية التجريد بان اتصاف الواجب تعالى بسلوب واضافات متكثرة انما هو بعد
صدور الكثرة عنه ضرورة توقف الاضافة على المضاف اليه والكلام في الصادر الاول
وليس في ذلك المرتبة الا الذات الواحدة من جميع الجهات فان قلت سلب الشيء لا يتوقف
على ثبوته والواجب تعالى في اي مرتبة فرض متصف بسلب جميع ما عداه عنه تعالى فثبت
السلب مقهورا على وجهين الاول على وجه سلب المخصوص ح لا يكون شيئا منضما الى العلة
لتعدد العلة لا جل بل مصداق ان يوجد ذات العلة ينتفي غيرها وح لا يعقل تعدد
العلة الثاني انه يفتقر له نوع تحقق ينضم الى العلة وله بهذا الاعتبار نحو من الوجود ولا
يجعل الا بعد صدور الكثرة فلا يتعدد الصادر الاول لاجلها لان تحققها بعد فاضل
انتهى بعبارة تلخيصه لانه يزيد لا عدام الا باعتبار الوجود العلمي وجميع انحاء الوجود
معلول صادر عن الواجب تعالى فقبل صدور الكثرة عنه تعالى لا يكون القيود التي
باعتبارها الذات تتعدد الا متميزة في الواقع فلا تكون تلك القيود موجودة
في نفس الامر اذ كل موجود متميز فقبل صدور الكثرة لا يتحقق علل متعددة موجبة
لتلك الصفات المتعددة فلا يصلح الجواب المذكور لانه مبني على تسليم ان الواحد الحقيقي
ما يصدر عنه الواحد كما دل عليه كلام الشريف ولا جل كونه دقيقا غامضا يستعصي
على التعبير ان اذعان امر بات اهل فلا يرد عليه ما قيل ان الواجب تعالى متصف
في نفس الامر بسلب امكان الظهور مع ان الظهور وامكانه محالان بناء على ان امكان المحال
محال فلا يتوقف الاتصاف بالسلب على امكان المسلوب فضلا عن ثبوته في نفسه
بقوله فقد صرح الشارح في كتبه بان جميع المفهومات التصورية متساوية الاقدام
في انها موجودة في نفس الامر لكون كل مفهوم موضوعا لموجود صادق فان
يقال هذا المفهوم متصور معلوم فليس كل وانت تعلم ان هذا اي القول بصدور
الصفات عن الذات لا يجوز ذلك الصدور كما وهم بل في اشروع في دفع
معارضة على مبنى الصفات بانه لو طان له تعالى صفات زائدة لصدرت عن الذات
اما بطريق الاختيار فيلزم التسلسل وحدوث الصفات اما الاول فلان ايجاد القدرة

مثلا

مثلا يحتاج الى قدرة اخرى كما قال الشريف لكنه لا يجري في الصفات التي لا يتوقف
عليها الايجاد كالعلم والسمع والبصر ولذا احتاج الى عطف الحدوث واما الثاني
فلان كل ما صدر باختيار فهو حادث وفي قايس تحقيقه واستحالته وان تردد
فيه الاسدي واما بطريق الايجاب فيلزم تخصيص القاعدة العقلية اي الثابتة
بالادلة العقلية وتلك القاعدة ههنا هي ان كل صادر عن الواجب تعالى فهو
صادر عنه بالاختيار وان علة الاحتياج هي الحدوث او ان كل صدور بالايجاب
نقص في حقه تعالى وذلك التخصيص يوجب انتقاض تلك الادلة العقلية التي لا
تقبل النسخ والتخصيص بخلاف الادلة النقلية التي يقبلهما فيجوز تخلف حكم
المدلول فيها في بعض الموارد ولا يجوز في الادلة العقلية فاما ان يبطل تلك الادلة
العقلية موردة على تلك القاعدة واما ان يبطل ذلك التخصيص وحاصل الدفع
ان المختار الثاني ولا نم انه يلزم تخصيص القاعدة العقلية اذ القاعدة لا تشمل
الصفات بناء على ان موضوع تلك القاعدة المقيد بقيد يخرجها وهو على
احتمال الاول والثاني قيد الحدوث اي كل صادر حادث او صدور حادث وعلى الاحتمال
الثالث قيد المصنوعية اي علة احتياج المصنوعات والصفات الصادرة عن
الذات قديمة ازلية وصدورها وخارجة عن المصنوعات الصادرة بواسطة تلك الصفات
ولو سلم ان القاعدة تشملها فلا نم ان ذلك التخصيص مستلزم للمحذور وانما
يستلزمه لو كان ذلك التخصيص باستثناء ما جرى فيه تلك الادلة العقلية وذلك
ممنوع لجواز ان يذكره قاعدة كلية شاملة للكل اعني دالة على ظهور استثناء الصفات
عقلا لما في قوله خالق كل شيء لظهور كون ذاته تعالى مستغنيا عن كل شيء عقلا وح
يكون الادلة العقلية قائمة على البواقي بعد الاستثناء والدليل العقلي لهذا
الاستثناء والتخصيص اما على الاحتمال الثاني في القاعدة فهو الادلة الدالة
على امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى واما على الاحتمال الاول فهو ما سبق في محذور
الشق الاول من ان الصادر بالاختيار حادث مزور واما على الاحتمال الثالث
فهو ان الصدور اما بالايجاب واما بالاختيار فصدور الصفات بالاختيار يكون
مستلزما لحدوثها نقص في حقه تعالى فيكون صدورها بالايجاب كما لا يخلو صدور
المصنوعات ان لا يتاسس في حدوثها في صدورها بالايجاب اضطرار هو من غير
محذور في الاختيار هو نقص فيهما فرق واضح وقوله كما يخصص الحكم بزيادة
الوجود اشارة الى ان مثل هذا التخصيص وقع منكم ايها الحكماء في القول بزيادة
الوجود في التشخص على ماهية الا الواجب تعالى فهو جوابنا في طلاء الشرح هذا على الاحتمالين

الاولية لما اورد في شرح المقاصد حيث قال ان صفات الواجب تعالى مستندة
الى الذات بطريق الايجاب لا بطريق الاختيار ليلزم كونها حادثة او كون القدرة
مثلا مسبوقة بقدرة اخرى وما ثبت من كون الواجب مختارا لا موجبا
انما هو في غير صفاته واسناد الصفات عند من يثبتها فانما هو بطريق
الايجاب وكذا قولهم علة الاحتياج الى المؤثر هو الحدوث دون الامكان
ينبغي ان يخص بغير صفاته ولا يخفى ان مثل هذه التخصيصات في الاحكام
العقلية مشكلة جدا انتهى وجه الاحتمال الثالث رد لما اورده شارح مواقف
حيث قال يمكن ان يقال في تجريد تعالى في صفة القدرة مثلا ان كان بقدرة
واخرى لزم تعدد وان استغنى في صفاته وحدها وان كان بايجاب لزم كونه
موجب بالذات فلا يكون الايجاب نقصا فما يجوز ان يتصف به بالقياس
الى بعض مصنوعاته ودعوى ان الايجاب الصفات كمال وايجاب غيرها
نقصان مستبعد جدا انتهى ومن غفل عن حقيقة المقام بالاتقان تكلم
بالهذيان [illegible] المص وان لم يصرح ادب ان المص من مثبتي الصفات الزائدة
كما هو رأي الاشاعرة من ان [illegible] قوله لانه اراد به نفي العينية حيث قال
صرح بالصفات وفيه نظر لانه ان حمل الصفات في كلامه على الصفات الحقيقية
الزائدة يختل ما اسلفه من ان هذه المقدمة مما اجمع عليه العقلاء وان حمل
في مطلق الصفات فلا يدل ذلك على القول بزيادة الصفات الحقيقية
كما لا يخفى ولا يخلص الا بان المراد مطلق الصفات واجارة العقلاء [illegible]
لكن لقائل ان يقول بطريق لكن في نفي العينية ولذا قال ولا يخفى [illegible]
واستدل القائلون بالغيرية وهم جمهور المتكلمين وان [illegible] هذا الاستدلال
مشترك بينهم وبين قدماء الاشاعرة ولا يجوز حمل الفريقين بالغيرية
حينئذ [illegible] بان يحمل الغير [illegible] على الغير [illegible] هو [illegible] ما ليس
بعين [illegible] حقيقة فيه كما عند الجمهور او في زائده كما عند الاشاعرة
[illegible] استدلال القائلون للعينية ان ثابت قوله الاتي واستدل القائلون
بانها لا هو ولا غيره [illegible] على ما ليس بعين حقيقة ولا واسطة بين
العين والغير [illegible] دعوى البداهة في نفي العينية [illegible]
لانها تستند [illegible] البداهة في [illegible] فيبطل الاستدلال [illegible]
[illegible] وان [illegible] على بعض الاذهان القاصرة و
يستند [illegible] هذا المطلب بوجوه من جملتها ما ذكره الشارح من قياس الغائب

على الشاهد

على الشاهد وتحقيقه ما ذكره الامام الخربين من ان لا بد في القياس من جامع للقطع بان
لا يصح الحكم بكون الفاعل [illegible] الغائب جسما بناء على ان كل فاعل نشاهده
جسم والجوامع اربعة العلة والشرط والحقيقة والدليل فاذا ثبت في الشاهد
كون حكم معللا بعلة كالعالمية بعلم او مشروطا بشرط كالعالمية بالحيوة
او تقررت حقيقة في محقق كون حقيقة العالم من قام به او دل دليل على مدلول
عقلا كدلالة الاحداث على المحدث لزم اطراد ذلك في الغائب وقد ثبت في
الشاهد ان حقيقة العالم من قام به العلم وان الحكم بكون العالم عالما معلل
بالعلم فيلزم القضاء بذلك في الغائب وكذا الكلام في القدرة والحيوة وغيرهما
وما قيل عالمية الشاهد لكونه تعلل بعلم وعالمية الغائب واجبة لا تعلل بعلة
مدفوع بان العالمية لكونها صفة لا تكون واجبة بالذات بداهة بل واجبة بالغير
والواجب بالغير يعلل بذلك الغير وهو ذات الغائب هنا كما في شرح المقاصد
وفي المواقف وشرحه احتج الاشاعرة بوجوه عمدته الاول ما اعتمد عليه القدماء
من الاشاعرة وهو قياس على الشاهد فان العلة والحد والشرط لا يختلف غائبا
وشاهدا ولا شك ان علة كون شيء عالما في الشاهد هي العلم فكذا في الغائب و
حد العالم هنا من قام به العلم فكذا حده هناك وشرط صدق [illegible]
على واحد من ثبوت احد فكذا شرطه في الغائب عند اي واجب طان زيد الغائب
او مسخا او جنا وقس على ذلك سائر الصفات وقد عرفت ضعفه في المرصد
الاخير من الموقف الاول يعني انه لا يفيد اليقين المطلوب في المطالب الكلامية
كيف والقياس معترف باختلاف مقتضى الصفات شاهدا وغائبا كما اشار
اليه الشارح بقوله الا ترى اه فيكون قياسا مفهما مع الفارق لا مع الجامع بل قد
يمنع ثبوت العلم والقدرة وغيرهما من الصفات في الشاهد بل الثابت فيه
بينهن هو العالمية والقادرية والمريدية لا ما هي مشتقة منها فيضمحل القياس
بالكلية ولا يخفى ان منع ثبوت نفس العلم والقدرة وغيرهما من الصفات
في الشاهد قريب من المكابرة واما القدح بكون قياسا مع الفارق فقد اجاب
عنه شارح المقاصد بان الفروق المذكورة لا يقدح في صحة القياس المذكور
اولا اختلاف لهذه الاحكام ولا للصفات فيما يتعلق بالمقصود فان
العلم انما يوجب كون الشخص عالما من حيث كونه عالما لا من حيث كونه حادثا
او قديما او عرضا لا غير ذلك واما القدح بان القياس لا يفيد اليقين فقد
ما ذكره اهل الاصول من ان القياس بعلة منصوصة في القياس عليه يفيد العلم

القطع انه ما كان ثابتا بالضرورة كالمشاهدات والقطعيات مثلا هي علة وقد ثبت قطعا
بلا ريب فيه فهو من حكم النفس بعد منصوصية الاحتياج الى التخصيص
من الادلة النقلية لتعيين العلة فتطلب فافهم **قوله** وليس معنى العالم الا ولا
ان جد العلم ذلك الا قول بعد ما اتفق ائمة العربية على ان معنى العالم
من ثبت له العلم والثبوت للغير هو الجسم فيجوز خلاف احتمال بطلان
فالصواب ان يقول وليس معنى العالم من قام به العلم الحقيقي الزائد بل
العلم الماخوذ فيه اعم من الحقيقي كما يقول الاشاعرة علم الله بين الاعتبارين
كما يقوله الامام الرازي حيث ذهب الى ان العالم مطلقا من المعنوية الاضافية
بل كثيرا ما يطلقون المصدر على الحاصل بالمصدر طالعالية فيكون معنى
العالم من قام به العالمية كما يقوله المعتزلة علم الله تعالى التهم الا ان يحمل
مرادهم عليه **قوله** بان نفي العينية بديهية لان صفة الشيء لا يكون عين ذات
شيء الموصوف بداهة ولعل هو الذي الف الدين ثم غيره الاشاعرة ولم
يعلموا ان مراد الف الدين بالعينية ليس كما هو توهموا بل مراده ان مثل
العلم والقدرة وانثالهما صفات اشتراعية لكن مبدأ الاشتراع هو الذات
كما في قولك الضوء مضيء الا الامر الزائد على الذات في الشمس مضيئة كما حقق
الشارح وتقدم فيما سبق ولذا احتاج قدماؤهم في نفي العينية الى ادلة
مفصلة في كتب الكلام ومن جملتها ما تقدم من قياس الغائب على الشاهد
قوله فان الشرع والعرف واللغة او قال الشريف المحقق في الشرح المواقف
ولا يخفى ان هذا الاستدلال يدل على ان مذهبهم هو ان الصفة مطلقا ليست
غير الموصوف سواء كانت لازمة او مفارقة وقيل انهم ان عنوا ذلك في الصفة
اللازمة بل القديمة بخلاف سواد الجسم مثلا فانه غيره قال الامدي ذهب
الاشعري وغالب الاصحاب الى ان من الصفات ما هو عين الموصوف كالوجود
ومنها ما هو غيره وهي كل صفة امكن مفارقتها عن الموصوف كصفات الافعال
من الخلق والرزق ونحوهما ومنها ما لا يقال انها عين او غيره
ما يتبع الفعل كذلك بوجه من الوجوه كالعلم والقدرة والارادة وغير ذلك
من الصفات المنسوبة الى الله تعالى بناء على ان معنى استغاير بين موجودين
يجوز الانفكاك بينهما بوجه ففي هذه فتلك الصفات المنسوبة لما امتنع
انفكاك بعضها من بعض بقيت بعضها عين الصفة الاخرى او
غيرها انتهى وتحقيقه وتوضيحه ان نقول ليس مراد المستدلين ما يفهم

من ظاهر

من ظاهر الاستدلال من كون الصفة المفارقة طالما لازمة انها ليست غير الموصوف
كيف وهو مخالف لما نقله الامدي وغيره عنهم بل مرادهم ان هو طان لوطان
الغيرية الشرع والعرف واللغة شاملا للاجزاء او الصفات اللازمة لدل مثل
هذه العبارة عندهم على انتفاء حصول زيد او العشرة الدار ضرورة امتناع
حصول الكل او الملزوم بدون حصول شيء من الاجزاء او اللوازم طالتغير
اللازم للجسم دلالة تلك العبارة على عدم حصولها في الدار بل شرعا وعرفا
ولغة بل في انما تدل بحكم الاستثناء على حصولها فيها او لا تدل على شيء من
حصولها وعدم حصولها بناء على ان الاستثناء من حكم النفي حكم بالاثبات
عند الاثبات فيه وليس حكما بشيء من النفي والاثبات عند الحنفية كما تقرر في
الاصول واما كونه حكما بنفي الحصول عنهما او مسكوتا عنهما فيما لم يقل به احد
من اهل الشرع والعرف واللغة فعلى هذا اول دليلهم المذكور على ان ما ليس
بغير عندهم هو الجزء والصفة اللازمة لا المفارقة ايضا لا يلزم من انتفائها
انتفاء الموصوف نعم يمتنع خلو الجسم عن صفة ما من الصفات المفارقة لكنها لا
بشرط التعيين صفة لازمة ولهذا ساغ لهم هذا الاستدلال مع قولهم بان بقاء
كل عرض وقوله زيد بتجدد الامثال وبالجملة دل دليلهم على ان هذا المحل المشخص
مع هذا العرض المشخص متغايرات عندهم لصحة انفكاك العرض عنه ومع
سروضه من العوارض الحالة فيه ليس بغاير عندهم لعدم صحة الانفكاك
من شيء من الجانبين فصحة الانفكاك من احد الجانبين طافية في المغايرة بين
الذات والصفة وبين صفتين فيكون استدلالهم موافقا لما نقله الآمدي
نعم يتجه على استدلالهم ان عدم دلالة تلك العبارة على نفي حصولها في الدار بدون
التخصيص بما عدا الاجزاء والصفات اللازمة في الشرع والعرف واللغة مع جواز
ان لا تصح تلك العبارة عندهم بدون التخصيص المذكور على نحو ما سيذكره
قوله مع ان فيها اجزاء زيد من يده ورجله وصفاته من قيامه وقعوده
وغيرهما وهذا ناظر الى المثال الاول وقوله واحد الرجال الى العشرة ناظر
الى المثال الثاني والمثالان للتخصيص على ما ليس غير الجزء اعم من الكل الحقيقي
المنقسم لاجزائه الحس ومن الكل الاعتباري المنفصل الاجزاء **قوله** وانت
تعلم ضعف ان المراد بهذه الامثلة اي هذين المثالين وغيرهما مما ذكروه
هنا هو نفي الحصول في الدار عن غير زيد المنفي بحالة غير في المثال الاول
وغير العشرة في المنفية بحالة الغيرية المثال الثاني بشرط ان يكون ذلك الغير
من

من نوع ما اضيف عليه الغير والتخصيص مراد وان هذه الامثلة ان صحت
في الشرع واللغة لا يخفى ان الاستثناء فيها مفرغ بخصص غير المستثنى منه
بجنس مستثنى او بنوعه بقدر الامكان لما تقرر في محله فما يرد منها ليس
فيها انت او رجل غير زيد او عشرة رجال ولا يصح بدون التخصيص
اصلا والا لم يكن ثوب زيد وامتعة الدار غيرهما ايضا واللازم باطل فاق
فان بني الاستدلال على تخصيص الغير بما عدا الاجزاء والصفات فلا يدل
على عدم مغايرتهما للجمل والموصوف بل على مغايرتهما لا يحتاج الى التخصيص
المذكور وان بني على تمهيد فالدليل جار في الشيء والامتعة مع تخلفهم
المدعى عنهما فيهما بقي الكلام هو ان احاد العشرة من نوع العشرة سواء
حمل النوع على المنطقي اي الانسان وعلى اللغوي اي الرجل فيصح تخصيصها بغير
بنوع ما اضيف اليه لا يصح الثاني ان يلزم في الحصول عن طرح جزء
من اجزاء العشرة فيلزم ان لا تحصل العشرة ايضا وهو بعد ما قدمنا
فالصواب ما في شرح المواقف وغيره من ان المراد بالغير عدد اخر فوق
العشرة وما قيل في توجيه كلامه من انه محمول على عدم مغايرة اجزاء
العشرة لها فمردود هذا القدح من طرف جمهور المتكلمين الف ثلثين
بان الغير نقيض هو هو فيكون الجمل متغايرين عندهم وهذا التوجيه
يستلزم لاشتراكهم بخلافه ولا يخلص الا بان يحمل مراده على النوع اللغوي
وهو حمل مقيد بقيد لم يقيد مؤنة فما مراده من المثال الثاني ليس فيها
رجال فوق العشرة غير عشرة رجال فيقول الى ما في شرح المواقف وبعد
ذلك قال ولي في نوعه او جنسه والا لزم عدم كون ثوب زيد او ثوب
زيد ظرفا لمثال الاول والاسوة ناظرة الى طرفي المثالين وان جعل
زيد من جملة عشرة كان كل منهما ناظرا الى طرفي المثالين وعلى التقديرين
في تغيير المفرد في حيز النون اخلع قوله غير وعاما لمنفي العام من زيد
ومن اسند الى زيد فقط ليختص الدليل بالمثال الاول ويحال الدليل
الثاني الى مغايرة [illegible] وقد عرف الاشعري اذا ما قدح في الدليل المعلوم
في الاستدلال على نفي مغايرة بين الذات والصفات بتعريف الاشعري الظاهر
في ذلك قوله بانهما موجودان اي خارجيان فلا مغايرة بين الموجود ومبين
في الخارج فالاحوال عند شيخها والامور الاعتبارية والذهن احدهما موجود
في الخارج والاخر معدوم فيه لانهما خارجان عن جنس التعريف فان الغيرية

اصلا

الجزء

شرح

من صفات

من الصفات احدهما الوجودية عند الاشعري فلا يتصف بها حقيقة معدوم
ولا موجود ولا معدوم بل الموجودان فقط بخلاف التعدد اذ قيل للجمل فجمل
غيرين اثنان عنده بخلاف العكس فلا محذور في التعدد الماخوذ في
جنس التعريف في ضمن الشيء ثم قد يطلق الغيران على غير الموجودين مجازا
عنده قوله يصح عدم احدهما مع وجود الاخر اه الظاهر ان المراد من هذه الصحة
هو الامكان بحسب نفس الامر امكانا وقوعيا لا ذاتيا والا فان حمل على
الانفكاك من احد جانبين فيندرج فيه طرفي الصفات بالنسبة الى الذات
لامكان عدم طرفي صفة بالنسبة الى ذاتها مع وجود الذات فيلزم ان تكون الصفات
اللازمة غير الذات وان حمل على الانفكاك من الجانبين فيندرج فيه طرفي صفة
اخرى فيلزم ان يكون صفات الواجب لذاته الذاتية متغايرة والكل باطل عند
الاشعري ويمكن ان يحمل على الامكان الحقيقي اي يحتمل ان ينفك احدهما عن
الاخر عند العقل وان كان ممتنعا في نفس الامر وسيجيء الاشارة الى الحمل
واعلم ان مغايرة احد الشيئين للاخر يستلزم مغايرة الاخر له فغير الشيء
موجود يصح عدم احدهما مع وجود الاخر فلا انفكاك من جانب واحد كاف
في المغايرة بينهما على هذا التعريف ولك ان تقول اضف في الاحد المبهم للعهد
الذهني فيكون كالنكرة في سياق النفي فلا بد في المغايرة من صحة الانفكاك
من الجانبين قوله واعترض عليه اه حاصله ابطال التعريف بعدم كونه جامعا
لافراده بان يقال لو فرض جسمين قديمين كانا غيرين فخلق مع ان التعريف
لا يصدق عليهما لانهما على تقدير قدمهما لا يصح عدم احدهما مع وجود الاخر
للزوم الازل والا لم يكن احدهما قديما ولا فيما لا يزال لان ما ثبت قدمه امتنع
عدمه وما قيل في دفع هذا الاعتراض يجوز ان يكون الجسمان القديمان متغايرين
لغة لا في اصطلاح الاشعري ثم لا يلتفت اليه لان الفرق بين الجسمين
القديمين والى دفعين في هذا الباب بحكم ظاهر وايضا ليس هذا الاصطلاح مخصوصا
بالاشعري بل غرض الاشعري تعريف الغير عند العرف واللغة لما فهم اصحابه
واستدلوا عليه بالدليل السابق وسيأتي من انه يدل عليه فيما يرد كلام
الامام فخر الدين الرازي [illegible] ولذلك اي لاجل هذا الاعتراض الغير اندفع
غير بعضهم التعريف اي تعريف الاشعري الى تعريف اخر كما ذكر عنده
هو انهما موجودان جاز انفكاكهما في عدم او حيز انفكاك احدهما عن الاخر
في القدم يستلزم انفكاك الاخر عنه في الوجود لان المراد ان يكون احدهما

بالنسبة الى صفة

معدوما والاخر موجودا ولعل اعتبار العدم على الوجود ليحصل التقابل بينه و
بين الحيز لما يدل عليه كلمة التردد اذ كل متحيز موجود ولا شيء من المعدوم
بمتحيز فالتقابل بين الحيز والعدم لا بينه وبين الوجود ثم لو حمل التردد
على التردد بين الانفكاك في الوجود والانفكاك في الحيز كان متقابلين
والمراد بالحيز المشترك هو الحيز الواحد وحدة شخصية فالمراد بانفكاكهما
حيز واحد ان يكون احدهما متحيزا بحيز معين والاخر متحيزا بذلك الحيز
سواء كان متحيزا بحيز اخر كما في الجسمين القديمين المنفك كل منهما عن
الاخر في حيزه المعين لامتناع تداخل الجسمين اذا لم يكن متحيزا اصلا كما في
موجودين احدهما جسم والاخر مجرد فالجسمان الحادثان او احدهما
قديم والاخر حادث وكذا الواجب تعالى مع العالم الحادث وكذا المجردان الحادثان
عند رجحان في تعريف الاشعري وفي هذا التعريف باعتبار القيد الاول و
الجسمان القديمان الحادثان باعتبار القيد الاول يدخلان باعتبار
القيد الثاني بناء على ان كلمة او للتقسيم المحدود الى قسمين اذ يصح انفكاكهما
في حيز واحد بل يجب لامتناع تداخل فيجب ان يكون لهما حيزان مختلفان
وصحة بعض الامكان العام المجامع للوجوب ولقائل ان يقول هذا التقييد
بهذا القيد غير حسن لدفع الاشكال اذ لو فرضنا مجردين قديمين واجبين
كانا او ممكنين كالعقول المجردة على زعم الحكماء او مختلفين كان غيرين فقط
ولا يصدق عليهما التعريف اذ لا انفكاكهما في تقدمهما ولا في حيز لامتناع
تحيز المجردات بالذات وبالعرض اللهم الا ان يحمل جواز انفكاكهما في حيز على صحة
ان يكون في حيز واحد سواء كان في حيزين مختلفين او كان احدهما في حيز
دون الاخر او لم يكن شيء منهما في حيز اصلا اذ يصح في حق العقل انهما ليسا في
حيز واحد قلت النقض غير وارد اذا حقق فيه بحث ان قد تقرر ان التعريف
للماهية المطلقة مع قطع النظر عن وجودها وعدمها وامكانها وامتناعها
لا غير ذلك وهو مبني الاعتراض ولا مخلص الا بان هذا الجواب منه بناء على تجويز
ان لا يكون تعريف الاشعري حدا تاما بناء على ما تقرر في محله ايضا ان الماهية
قد يصدق عليها ما هو الحد التام وغير الحد التام يكفيه الساوات
صدق بحسب الواقع فانا عرفنا الانسان بالجسم الناطق فلا ينتقض سلبا
بالجسم الناطق الغير النامي وغير الحساس الا اذا ادعى كونه حدا تاما ومن هنا
يتضح ان يكون التعريف للماهية المطلقة انما يجب في الحد التام لا في غيره ولذا

يصح

تراهم

تراهم تارة يقولون ان هذا التعريف للافراد المحققة كما قال الشارح ههنا
وتارة يقولون انه للافراد المشهورة ولك ان تقول هذا الجواب مبني على تحرير
المعرف وجنس التعريف بان المراد موجودان محققان فيجوز ان يكون هذا
تاما للغيرين المحققين في فهم قوله ليسا بموجودين عند المحققين المتكلمين
وجود محقق وان كانا موجودين عرفا عندهم فلا يكون جسمان المذكورين
من افراد المعرف عند الاشعري فيصح تعريفه على مذهبه الذي هو مذهب المتكلمين
فلا حاجة الى التغيير وبهذا الجواب يندفع الايراد بمطلق القديمين المتغايرين
مجردين كان او جسمين او مختلفين وجوهرين كانا او عرضين او مختلفين
اذ لا وجود لهما عندهم وما قيل يعترض ان يعترض بصفتين قديمتين فانهما
موجودتان عندهم فليس بشيء اذ الكلام في تعريف الاشعري ومن يقول ببعض
الصفات القديمة ليست غير البعض الاخر عندهم كما نقلناه من شرح المواقف
وان كانت متغايرة عند جمهور المتكلمين ثم يتجه على الشارح ما قيل ان من غير
تعريف الاشعري انما غيره لاجل ان الجسمين القديمين محققان عند الحكماء
المنازعين لنا في مسئلة الصفات فانتقاضه على مذهب الحكماء كافية التغيير
لكن قد عرفت ان مدار التغيير كون التعريف للماهية المطلقة قوله ولكن تنزل
عن هذا المقام فيمكن ان يمنع اذ لا نسلم ان الجسمين المذكورين من افراد
المعرف بناء على ان المراد تعريف الغيرين المحققين في الجملة ولو عند الحكماء
او بناء على ان المراد تعريف الماهية المطلقة محققة كانت او فرضية محضة
فلا نم عدم صدق التعريف المذكور عليهما اذ لا نم ان طلب ثبت قدمه امتنع
عدم الجواز ان يكون وجود احد القديمين مشروطا بعدم حادث دون الاخر
فعند وجود ذلك الحادث يزول عدمه لازالة الشرط في وجود ذلك القديم
واذا انتفى الشرط انتفى المشروط الذي هو وجود ذلك القديم فيزول احد القديمين
دون الاخر لكن على تقدير البناء الثاني يتجه على هذا الجواب والجواب الذي بعده
ان للمعترض ان يعود ويقول اذا فرضنا جسمين قديمين ليس وجود شيء
منهما مشروطا بعدم امر اخر حادث او وجود كل منهما مشروط بعدم حادث
واحد معين او بينهما علاقة اللزوم الكلي من الجانبين كان غيرين قطعا ولا
يصدق عليهما التعريف وان جاز اشتراط القديم بعدم حادث في الجملة او
كان المراد من التعريف نفي اللزوم لعلاقة بخلاف بناء التسليم على كون التعريف
للافراد المحققة في الجملة اذ يجوز ان يكون طلب جسمين قديمين محققين في الجملة

بحيث يشترط احدهما بعدم الحادث او لا يكون بينهما علاقة اللزوم
وان لم يكن الامر كذلك في جسمين قديمين فرضين فلا ينتقض بهما التعريف
الا اذا كان لماهية المطلقة كما لا يخفى [illegible] ما ثبت قدمه امتنع عدمه لتنزلوا
عليه بان ما ثبت قدمه لا يكون وجوده مشروطا بوجود حادث والا لم
يكن قديما بل حادثا واورد عليه بانه يجوز ان يكون مشروطا بعدم حادث
معين بالذات او بالواسطة واعدام الحوادث ازلية صالحة لكونها شرطا
للقديم لا يقال فعلى هذا لا يحصل الجزم بابدية صفات الواجب تعالى الذاتية
القديمة لان نقول مراده يجوز ذلك فيما لا دليل قطعيا على خلافه من
الصفات دليل قطعي على ان ليس شيء منها مشروطا بعدم حادث والا
لزم امكان النقائض وهو باطل عند جميع العقلاء [illegible] ولئن تنزل عن
هذا المقام اي لو سلم ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه فانما لا يصدق
عليهما التعريف لو لم يكن المراد من صحة العدم في التعريف نفي اللزوم
بينهما وهو ممنوع واذا كان المراد نفي اللزوم بينهما يصدق التعريف عليهما
لان قولك كلما وجد احد جسمين المذكورين وجد الاخر انما يصدق
نفي قيد اللزومية لانتفاء العلاقة المشعور بها فليس بينهما لزوم كلي
لا من الجانبين ولا من جانب واحد وانما الموجود بينهما هو الدوام وهو
اعم من اللزوم كما هو المشهور ولقائل ان يقول ان ثبوت الدوام قديمين كان
او حادثين مستند الى علة بينهما وننقل الكلام الى علتيهما ولا يدور ان
ولا يتسلسلان بل ينتهيان الى الواجب بالذات فيكون الدوام معلولي
علة واحدة ولو بالواسطة ولذا قالوا الدوام يستلزم اللزوم بعلاقة
مشهور بها في التحقيق فلا يصدق التعريف عليهما على هذا التحقيق
وان صدق بناء على المشهور الذي هو كون الدوام اعم من اللزوم بحسب
التحقيق لا بحسب المفهوم فقط لا يقال استلزام الدوام للزوم انما يتم
في مذهب من يقول بكون الواجب تعالى موجبا في افعاله فيكون
موجبا في ايجاد القديمين وابقائهما على الدوام وفي ايجاد ما يتوقف عليه
ايجادهما لا في مذهب من يقول بكونه تعالى فاعلا مختارا في
جميع افعاله فان ايجادهما وابقائهما ابدا بمجرد تعلق الارادة من غير
وجوب شيء عليه تعالى عنه لانا نقول على تقدير وجود جسمين او جزءين
وتحقق هذين القديمين بكون الواجب تعالى موجبا في افعاله لا يمتنع استناد

القديم

القديم الى الفاعل المختار وفاقا وان نازع فيه الشارح فيما بعد ثم ذلك
التحقيق وعلى مذهب الحكماء الذين يقولون بجواز اشتراط احد القديمين
بعدم الحادث لا بالذات وبالواسطة فيجوز الدوام في الاوقات الماضية
لا بعدم الدوام في الاوقات الاتية بل العقل بعد ذلك يجوز الانفكاك بينهما
في الاوقات الاتية بناء على احتمال ذلك الاشتراط بخلاف ما اذا وجد فيهما
هناك علاقة مشعور بها تقتضي عدم الانفكاك ولذا تسمى الشرطيات
الحاكمة باللزومية واتفاقية لكن بعد التنزل عن جواز الاشتراط المذكور
لا مجال لمنع عدم صدق التعريف عليهما وان تمسك على نفي اللزوم بينهما
الا ان يكون التنزل عن الاشتراط بالذات فقط او يكون مبنيا على جواز
استناد القديم الى الفاعل المختار كما جوزه الامدي وتبعه الشارح فاعلم
هذا المقام [illegible] لانتفاء علاقة اللزوم اه هذا مبني على ان مذهب الجوب
حمل الصحة على الامكان العقلي بمعنى يصح عند العقل عدم احدهما مع وجود
الاخر ومدار ذلك الصحة على انتفاء العلاقة عند العقل اي العلاقة المشعور
بها سواء وجد علاقة غير مشعور بها في الواقع او لم توجد هذا هو ما ذكروه
في باب اللزومية وان تفاقية ولك ان تقول العلاقة في كلامه مطلقة غير
مقيدة بالمشعور بها وانتفاء مطلق العلاقة يوجب امكان الانفكاك
في نفس الامر وان لم ينفك ابدا فهذا الجواب حاصل بين الاولين مبني على
حمل الصحة على الامكان بحسب نفس الامر بمعنى سلب الضرورة في وقت ما
لا بمعنى سلب مطلق الضرورة ولو بشرط المحمول ولا يلزم امكان امتناع
الانفكاك بعدمها لان ذلك الامتناع بمعنى سلب الامكان بمعنى سلب مطلق
الضرورة [illegible] وحاصله نفي اللزوم بينهما اه اما من احد الجانبين ان اريد صحة
عدم احدهما مع وجود الاخر او من كلا الجانبين ان اريد صحة عدم كليهما
مع وجود الاخر وكذا المراد من قوله فان علاقة اللزوم عندهم اه فان كانت
العلاقة التي قيد للغيرية هي علاقة اللزوم من الجانبين كانت الصفة
المفارقة غير الموصوف عند الاشعري وان بعد وان كانت علاقة اللزوم
من احد الجانبين لم تكن غيره كالصفة اللازمة اذ متى وجدت مطلق الصفة
وجدت الموصوف لامتناع وجود الصفة بدون الموصوف وان لم ينعكس
في الصفة المفارقة فبين الصفة المفارقة وبين موصوفها لزوم من احد
الجانبين وهذا مع وضوحه خفي على بعضهم فاورد عليه ان هذا القول

يستلزم القول بغيرية الصفات الغير اللازمة واستدلالهم بما مر يأتي فيه ويدل
على ان مذهبهم هو ان الصفات مطلقا ليست غير الموصوف كما في شرح المواقف
انتهى على ان الكلام هنا في تعريف الاشعري والمستدلون اصحابه ويجوز
ان يكون المراد بالغيرية عندهم هو علاقة اللزوم من الجانبين وعندهم
هو اللزوم من احد الجانبين فيكون الصفة الغير اللازمة غير الموصوف
عندهم وعندهم على انك عرفت ان استدلالهم انما دل على عدم مغايرة
الصفات اللازمة موافقا لما نقله الآمدي عنهم لا على عدم مغايرة مطلق
الصفات وان سهى عنه اعلام بعد اعلام واورد على التعريف المختار
ايضا ما ذكر من الايراد مشترك الورود بين التعريفين فلا وجه لتخصيص
بالتعريف المختار الذي هو التعريف المشار اليه واجيب عنه بان لعل وجه
التخصيص ما سبق آنفا من ان المراد من تعريف الاشعري نفي علاقة اللزوم
فلا نقض بالبارئ والعالم ولا يخفى فساده لان وجود واجب العالم المكن
يستلزم وجود الواجب فالنقض المرد بين الشقين متوجه عليه ايضا
والحق في الجواب ان تعريف الاشعري ظ في الانفكاك من جانب واحد
والايراد عليه الصفة مع الموصوف على تقدير الشق الثاني لان الصفة المذكورة
في محذور الشق الثاني هي الصفة المفارقة وانما اوردت على التعريف المختار
لان المغايرين المتعريف هم اصحاب الاشعري المستدلون بالدليل السابق
لا لانهم عدوه مغايرة مطلق الصفة كما استفيد من شرح المواقف فتوجه
الايراد بالصفة المفارقة على تعريفهم باعتقاد انفسهم انها ليست غير
الموصوف بل ظاهر من تعريفه ان صحة الحكم الانفكاك من احد الجانبين
فاجنبية مغايرة بينهما فتكون الصفة المفارقة غير الموصوف عنده فلا
يرد على تعريفه الايراد بالصفة المفارقة بل بالجزء والكل فقط وستعرف
جوابه ان اريد جواز الانفكاك من الجانبين اه لا يخفى ان الجواز هنا
بمعنى الامكان بحسب نفس الامر لا بمعنى الامكان العقلي الذي مداره انتفاء
علاقة اللزوم والا لم يحتج هذا المعرف الى قيد الحيثية ايضا لحمل الجهتين
التقديريتين في التعريف كما عرفت وقدم احتمال الانفكاك من الجانبين
على احتمال الانفكاك من جانب واحد لان الانفكاك المضاف الى ضمير
الجمع ظاهر في احتمال الاول بخلاف الانفكاك المضاف الى احدهما
ظاهر في احتمال الثاني وتخصيص الايراد ان اريد صحة الانفكاك كل منهما

عن الآخر

عن الآخر فلا يكون التعريف جامعا لامراد فان البارئ تعالى والعالم غير
غيرين ولا يصدق عليهما التعريف ح والجائز عدم البارئ
او تحيزه كما جائز عدم العالم او تحيزه والكل محال وايضا لا يصدق التعريف
ح على العرض مع محله والعلة والمعلول مع انهما غيران وان اريد
صحة الانفكاك في الجملة ولو من احد الجانبين فقط فلا يكونا مانعا
لان الجزء والكل والصفة الغير اللازمة والموصوف فهما غيران عندهم
مع صدق التعريف عليهما اذ يصح انفكاك الجزء والصفة
عن الموصوف في العدم وانه يصح العكس وان لم يكن التعريف جامعا
او مانعا لم يصح والا لم يكن البارئ والعالم وكذا العرض مع المحل والعلة
مع المعلول غيرين او كان الجزء والكل والصفة والموصوف غيرين والكل
باطل فالسؤال المردد بين الشقين باطل التعريف بامتناع امه
في صورة الفساد لا بعدم الجمع او المنع وانما ترك في الشق الاول قوله
فيلزم ان لا يكون البارئ والعالم والعرض مع المحل والعلة مع المعلول
غيرين لانهما غيرين وفاق بخلاف عدم كون الجزء والكل والصفة
المفارقة والموصوف والايراد عليه ان قوله انتقض اه يدل على ان المراد
الايراد على التعريف بعد الجمع او المنع وقوله فيلزم ان يكون الجزء
والكل اه يدل على انه باستلزام الفساد له وكذا ان تقول في ظاهره اشارة
الى السؤال المذكور فيمكن ايراده على كل من الوجهين اه بمجموع الوجهين
بان يكون ح صنعة احتباك هي الحذف عن الاول بقرينة الثاني وبالعكس
هذا وقد يجاب عن النقض بالبارئ والعالم بانه يجوز ان يكون مراد المعرف
ان ينفك كل منهما عن الآخر في احد الامرين مطلقا اما في الوجود او في
التحيز او احدهما في الوجود والآخر في التحيز والبارئ ينفك عن العالم
في الوجود والعالم ينفك عن البارئ في التحيز وانت خبير بانه انما يصح
لو كان التعريف بجواز انفكاكهما في العدم او التحيز مع ظهور العطف بعد
الربط وان تحمل ذلك على جواز انفكاكهما في الوجود او التحيز جدا لا يلتفت
اليه في التعريفات مع غير جامع لما فيه الاشكال قوله لامتناع عدم
البارئ اه الاولى او تحيزه لان غاية ما ذكره عدم صدق التعريف عليهما
باعتبار قيد العدم والواجب بيان انه لا يصدق عليهما باعتبار القيدين
ولا يلزم من الاول الثاني لجواز ان يصدق عليهما باعتبار القيد الثاني وان

وان لم يصدق باعتبار القيد الاول كما كان الامر كذلك في الجسم
القديم وهذا يخالف ما ذكره في المحدود والشق الثاني لان الكلام هنا
في ان التعريف يصدق على الجزء والكل والصفة وبكيفية صدقه باعتبار
القيد الاول وما صدق عليهما القيد الاول لا يخرجه القيد الثاني المفيد
لزيادة العموم وحاصل الكلام هنا انه لو صدق التعريف ح على الباري والعالم
لزم امكان انفكاك كل منهما عن الاخر في القدم بان يكون كل منهما معدوما
دون الاخر او موجودا بان كل منهما متحيز او حيز ولا يكون الاخر متحيزا
في ذلك الحيز فيلزم امكان عدم الواجب او تحيزه والكل محال ولا يلزم ذلك
فيما اذا حمل كل التعريف على جواز الانفكاك من احد الجانبين اذ يكفيه امكان
عدم العالم او متحيزه ولذا لم يرد المحذورين على تقدير الشق الثاني كما لا يخفى
وبالعرض والمحل وهكذا اورد العلامة التفتازاني في شرح العقائد
وكتب حقوم مشحونة بذلك وقال المولى الخيالي هناك اي العرض الجزئي
والمحل الجزئي لان الكليين ليسا بموجودين في الخارج فلا يكونان غيرين
وعدم تصور وجود هذا العرض بدون هذا المحل ظاهر ونحن نقول
هنا بحث من وجوه اما اولا فلان عدم جواز هذا العرض بدون هذا المحل
انما يستقيم على مذهب الحكماء القائلين بان المحل من مشخصات العرض
الحال فيه وعلى مذهب المتكلمين المنكرين لذلك فيمكن عندهم ان يخلق الله
تعالى هذا العرض ابتداء في محل اخر كهذه الجزء في هذه النار فلا نم ان
وجود هذا العرض بدون هذا المحل ممتنع عندهم نعم بعد وجوده في
محل معين يستحيل انتقاله الى محل اخر عندهم ايضا لكن تلك الاستحالة
ليست لاجل انه بوجوده في محل اخر لم يكن متشخصا بهذه التشخص ولا
موجودا بهذا الوجود خاصا بل لاجل ان الانتقال من المحل الى محل اخر من
خواص الجواهر بالذات عندهم وبالجملة هذا المحل يمكن ان يوجد بدون هذا
العرض عندهم لا سيما اذا كان بقاء العرض غير الاستحالة وهذا العرض
يمكن ان يوجد ابتداء بدون هذا المحل عندهم وان لم يمكن بدونه بقاء بحسب
الفرض فلا نسلم ان من الجانبين ممكن على مذهبهم فلا نقض بهما سواء كان
الجهة في المغايرة لا نفكاك من الجانبين او من احدهما ولعله مراد من
صرح بقصد ما رجع اليه في قيد بيان الاستحالة المذكورة لان هذا المحل
من مشخصات هذا العرض فخلط بين المذهبين واما ثانيا فلانه ان اراد بالجزئيين

المعينين كما هو الظاهر من قوله هذا العرض وهذا المحل فقد عرفت
ان الانفكاك بينهما ممكن من الجانبين وانه لا نقض بهما على مذهبهم وان اراد
الجزئيين المبهمين اعني وجود عرض ما في محل ما فينتقض بهما التعريفان
وان حملا على جواز الانفكاك من احد الجانبين اذ يستحيل وجود عرض ما
بدون محل ما ووجود محل ما بدون عرض ما كما ذكره في بيان تحديد الاستحالة
فبينهما تلازم كلي من الجانبين مع انهما غيران قطعا لا يقال الجزئيان
المبهمان ليسا بموجودين كالكليين لامتناع الوجود بدون التعين لانا
نقول المبهم الغير الموجود هو المبهم المشروط بعدم التعين كالكلي لا المبهم
بمعنى لا بشرط التعين اذ لا يلزم من عدم الاشتراط بالتعين الاشتراط
بعدم التعين في نفسه وقد صرح المصنف في شرح المواقف بان المحل المبهم والحيز
المبهم بهذا المعنى موجودان في الخارج والا لم يكن الجسم متحيزا الا بحيز معين
اذ نقول لا بد له من حيز فذلك الحيز اما متعين او غير متعين والثاني باطل
لانه معدوم ولا يمكن التحيز بحيز معدوم فتعين الاول مع انه في الغير بات
ظاهر البطلان فالحق ان المبهم بمعنى لا بشرط التعين موجود في الخارج ولذا
كانت الهيولى المبهمة بهذا المعنى موجودة في الخارج عند الحكماء وان اراد بالعرض
العرض الجزئي المعين وبالمحل المحل الجزئي المبهم فاستحالة وجود هذا العرض
المعين بدون محل ما مسلمة لكن على هذا يتوجه النقض بنفس هذه الصورة
ايضا فلا وجه للاقتصار عليها بل لا بد من التعرض بالنقض بالمبهمين على
كل تقدير من الشقين كما عرفت اللهم الا ان يقال الغيران عندهم موجودان
معينان فالمبهمان او احدهما مبهم خارجان عن المعرف والتعريف المفيد
اشتمل على الموجودين ومرادهم من وجود العرض وجوده وحدوثه وبقاؤه
فيندفع الوجهان معا اذ لا يمكن وجود هذا العرض المعين بهذا المعنى
بدون هذا المحل المعين وان امكن العكس واما ثالثا فلان غاية العرض
انه يمكن الانقطاع عن المحل ان يكون ذلك العرض صفة مفارقة للمحل فان قلت
الصفة المفارقة غير الموصوف فلا يصح ما ذكره في الشق الثاني لانه مبني على
عدم المغايرة بينهما والا لم فلا يصح ما ذكره هنا لانه مبني على المغايرة بين
العرض والمحل ولا يصح تخصيص الصفة في الشق الثاني بالصفات المفارقة
للموصوف اعني الصفات النفسية لان الكلام مساوية الا فلا في صحة الاستحالة
الانفكاك من احد الجانبين فقط على زعم السائل فجعل الاعراض مغايرة لمحالها

في الخبر كالات البناء فكل من العلة والمعلول هناك منفك عن الاخر في
الخبر وان لم ينفك من الجانبين في العدم فلا ينتقض بهما التعريف المختار
على تقدير الشق الاول وان اراد مطلق العلة والمعلول فيتجه احد الامور
المذكورة ان المطلق ان يتحقق في ضمن واحد من هذه الخصوصيات فان
قلت قد يتحقق في ضمن ذات الواجب مع الممكنات فان ذات الواجب علة
ناقصة لكل من الحوادث والانفكاك بينه وبين شيء من معلولاته من
الجانبين لازم العدم ولازم الخبر لما عرفت من لزوم امكان عدم الواجب
او تغيره وهذا القدر يكفي في الانتقاض بمطلق العلة والمعلول وليس
المراد الانتقاض بكل علة ومعلولها قلت نعم لكن على هذا لا وجه لتقييده
مطلق ان الظاهر منه تعميم العلة من الباري وغيره بل ومن العلة التامة
والناقصة على ما لا يخفى **قوله** بل بالعلة والمعلول اي بذاتهما لا مع وصف
العلة والمعلولية لان الوصفين المذكورين متضايفان حقيقيان كما
كالابوة والبنوة متضايفان خارجا وذهنا فلا يمكن ان ينفك احدهما عن
الاخر في مواقع لا يقال هما غيران ولا يصدق عليهما التعريفان لانا نقول
المتضايفان الحقيقيان لكونهما من الامور الاعتبارية معدومان في الخارج
فلا يكون غيرين لا يقال المعدومان هما حقيقيان كالابوة والبنوة والعلية
والمعلولية لا المشهوريان كالاب والابن والعلة والمعلول مع قطع النظر
عن عوارض الابوة والبنوة والعلية والمعلولية فلنا ان هما موجودان
متغايران وينفك احدهما عن الاخر وان اريد المعروض مع العارض
فهما معدومان لان عدم الجزء يستلزم عدم الكل لا يقال يريد المعروض مع
العارض لكن بشرط ان يكون التقييد داخلا والقيد خارجا عنه لانا
نقول ذلك التقييد الداخل من الامور الاعتبارية ايضا فلا يكون المجموع
موجودا في الخارج بل في الذهن فقط واما الاجتماع الخارجي عليه كما في قولك
طلب متحيز فهما باعتبار وجوده الخارجي فلا اشكال ومن هنا انقدح
ما نقله شارح المواقف عن الآمدي من ان الصفات الفعلية غير الواجب تعالى
لانها عبارة عن تعلقات الارادة او صفة التكوين عند شيخنا وتعلقات
امور اضافية لا وجود لها **قوله** فوجود الجزء بدون الكل اه ما قيل الجزء من
حيث اتصافه بالجزئية يستحيل ان يوجد بدون الكل وكذا الموصوف بشرط
الموصوفية بتلك الصفة يمتنع ان يوجد بدونها لكنهما فلا امكان للانفكاك

في الخبر

ان الصفات الفعلية الموصوفة بحكم ظاهر ثم لو كانت اعتبارية المغايرة الانفكاك
من الجانبين وكانت الاعراض مع محالها كذلك على ما حققنا ولم يكن الصفات
الفعلية كذلك بناء على ان صفة الواجب يستحيل ان يوجد في الممكن وان يوجد
في واجب اخر لامتناع تعدد الواجب لكان له وجه وجيه لكن عرفت انه على
تقدير ان يوجد صح الانفكاك من الجانبين بين الاعراض ومحالها لا نقص
بهما اصلا واما رابعا فلانهم صرحوا بجواز توارد العلتين المستقلتين على
سبيل البدل على معلول واحد شخصي بناء ان خصوصية العلة ليست من مشخصات
المعلول في التحقق ولذا لم يجب ان يكون علة البقاء عين علة الحدوث فان اراد
ان وجود هذه المعلول المعين يستحيل بدون هذه العلة المعينة فليس
كذلك عند تحقق المتخالفين والحكم بالامكان وجوده بشخصه ابتداء
بعلة اخرى ثم يستحيل وجود هذه العلة ~~الحكم بالامكان وجوده بشخصه~~
~~ابتداء بعلة~~ التامة بدون هذه المعلول لامتناع انفكاك الذاتي عن وجود
الملزوم فالصواب ان يقول لاستحالة وجود العلة التامة بدون المعلول
وان امكن الفك وان اراد ان وجود هذه المعلول المعين يستحيل بدون
علة ما بهو لا بشرط التعيين وان كانت متعينة في نفسها فتلك الاستحالة
بدون الفك مسلمة لكن اجنبي الابهام في العلة دون العرض بحكم ظاهر
وان اعتبر في العرض ايضا يتوجه ما قدمنا واما خامسا فلانه اراد بالعلة المتعينة
فالعلة التامة عند المتكلمين اما ذات الواجب وحده بالنسبة الى كل من صفاته
الذاتية الحقيقية وليست العلة والمعلول هنا كذلك متغايرين عندهم واما ذات
الواجب مع تعلق ارادته بالنسبة الى الممكنات وانما تعلق الارادة من الاضافات
واعتباراته لم يكن المجموع المركب من الذات والتعلق موجودا خارجيا فالموجود
من العلة والمعلول المتغايرين عندهم ليس الا العلة الناقصة ومعلولها وان اراد
العلة الناقصة ومعلولها المعينين فامكان الانفكاك بينهما من الجانبين
فيما كان من الممكنات ان يوجد هذا البناء بدون هذه الارادة وبالعكس فلا
نقض بهما وكذا ان اراد العلة الناقصة المعينة ومعلولها المبهم ان قد يصنع الارادة
المعينة ولا يستعمل ابدا فقد وجدت بدون معلولها ويمكن ان يوجد معلولها
بدون هذه الارادة وان اراد العلة الناقصة المبهمة ومعلولها المعين فاستحالة
وجود ذلك المعلول بدون علة مسلمة لامتناع ترجح الممكن بنفسه لكنه مع
ما فيه من تخصيص الابهام بالعلة يتجه عليه ان من جملة العلل الناقصة ما يباين المعلول

بينهما وردّ العلامة التفتازاني في شرح المقاصد بأن المعتبر في التعريف هو
الانفكاك بمعنى وجود ذات أحدهما بدون الآخر مع قطع النظر عن الاتصاف
بهذه العوارض والا لانتقض التعريف بالمتضايفين كالأب والابن وما
وحالة جوهرية وفاعلية ومعلولية بل كل غيرين لأن الغيرين الاسمان
لا مخافة وسبق تحقيق ثم انك عرفت ان مراده من الصفة هنا الصفة
الغير اللازمة لا اعم من اللازمة لأن ذات الملزوم ابية عن انفكاك لازمها
عنها فهذا امكان الانفكاك بينهما امكان ذاتي فخرج عن الامكان الوقوعي
فمن عمم الصفة هنا من الصفة الذاتية للواجب تعالى فقد غفل وان اراد
بالجواز الاحتمال العقلي بمعنى انه يجوز عند العقل ان يوجد ذات ولا توجد
تلك الصفة ولذا انفكاها كثير من العقلاء ففيه انه توضيح فانما يصح في تعريف
لا يتعرض للذهن هذا التعريف الخفي ربما عرفت ان حمل الجواز فيه على الامكان
العقلي يوجب سند راك فيه الخبر قوله واجيب عنه بان المراد ادعى عتبار
الشق الاول ونقول لا نم انه على هذا ينتقض بالباري والعالم والعرض والمحل
والعلة والمعلول وانما ينتقض بهذه الامور لو كان المراد امكان انفكاك
احدهما عن الآخر في الوجود فقط وهو ممنوع جواز ان يكون المراد اعم من
انفكاكهما وجودا او تعقلا والانفكاك الوجودي من الجانبين وهو
ان يوجد احدهما بدون الآخر والانفكاك التعقلي منهما هو ان يوجد الحكم
بوجود احدهما ولا يوجد الحكم بوجود الآخر في الاستحالة في الاول هما
الموجودان في الثاني الحكمان كما يدل عليه ما في المواقف وشرحه حيث
قال اجيب في الجواب عن الايراد المراد جواز الانفكاك من الجانبين تعقلا
لا وجودا ومنهم من صرح به فقال الغيران هما اللذان يجوز العلم بكل منهما
مع الجهل بالآخر ولا يمتنع تعقل العلم والجزم بوجوده بدون تعقل الباري
والجزم بوجوده ولذلك احتاج في وجود الباري بعد العلم بوجود العالم
الى اثباته بالبرهان انتهى فليس المراد من التعقل مجرد التصور لان
نسبة الحقيقية والموصوف يمكن ان يتصور ذات كل منهما بدون الآخر مع قطع
النظر عن الاتصاف وفرض الاضافة بينهما فيلزم ان يكون غيرين بل المراد
حكم الجازم بوجود كل منهما بدون الحكم بوجود الآخر وكذا ليس المراد بانفكاكهما
وجودا او تعقلا انفكاكهما في الوجود الخارجي والذهني لانهم لا يقولون بالو
بالوجود الذهني ثم هذا جواب مبني على حمل الجواز على الامكان الوقوعي بحسب

نفس الامر

نفس الامر لان كل متغايرين يمكن في نفس الامر ان ينفك حكم بوجود كل منهما عن
الحكم بوجود الآخر سواء امكن انفكاك وجود كل منهما عن الوجود الآخر كزيد
وعمرو او انفكاك احدهما عن الآخر دون العكس كالباري والعالم او لم يمكن
انفكاك شيء منهما عن الآخر كالجسمين اي الجوهرين القديمين لا مبني على حمله
على الامكان العقلي الذي هو تجويز وجود كل منهما بدون الآخر كما حسب الشارح
بقي ان قول الشارح ولزوم التعقل صريح في تعميم الانفكاك من الجانبين في التعقل
خلل في المتن اختلاف اما الاول فلما نقلناه عن المواقف وشارحه
وافقهما الشارح المقاصد من تخصيص الجواب بالانفكاك التعقلي من الجانبين
واما الثاني فلما عرفت من ان الانفكاك التعقلي اعم مطلقا من الانفكاك
الوجودي فبعد الحمل على التعقلي لا وجه لتعميمه من الوجودي ولذا اقتصر واعليه الا
ان يقال نسبة هذا التعميم على ان المغايرة بين المتفكين وجودا هي باعتبار
انفكاكهما وجودا لا باعتبار انفكاكهما تعقلا مرادهم هو ان انفكاك في
الجملة ولو في التعقل لا وجودا فقط فافهم قوله لا يجوز مثل ذلك لانه
الصفة اي يعني على هذا الجواب لا يصدق التعريف على الصفة والموصوف
والجزء والكل ~~[illegible]~~ ان لا يجوز الانفكاك بينهما من الجانبين لان لازم الوجود
ولازم التعقل اما الاول فظاهر واما الثاني فلانه لا يجوز ان يوجد الحكم بوجود
الصفة ولا يوجد الحكم بوجود الموصوف لبداهة استحالة وجود الصفة
بدون الموصوف وان امكن الحكم بالعكس وكذا لا يجوز ان يوجد الحكم بوجود
الكل ولا يوجد الحكم بوجود جزئه لبداهة استحالة وجود الكل بدون الجزء
وان امكن الحكم بالعكس ومن غفل عنه قال ما قاله ثم ان هذا الجواب مبني
على ان الموصوف ومطلق الصفة ليسا بغيرين عند ارباب هذا التعريف
سواء كانت صفة لازمة او غير لازمة فما قيل هذا الجواب لا يستقيم في الا
العرض مع المحل فمدفوع بما قدمنا من ان غاية العرض الصفة المفارقة
على ان هذا العرض وهذا المحل منفكان من الجانبين في الوجود وما لا
يكونان منفكين من الجانبين لا في الوجود ولا في التعقل فلا نم انهما غيران
عند اصحاب التعريف قوله قال الاستاد يعني الشريف المحقق في شرح المواقف
تابعا للعلامة شارح المقاصد هذا الجواب صحيح الا لم يكن في
التعريف قيد عدمي او خيري بوجه ان التعريف بان يقال موجودان يجوز
انفكاكهما اذ على هذا الجواب يكون معناه موجودان يمكن انفكاك وجود

كل منهما ~~وتعليق الحكم عن وجود الاخر سواء وجد الحكم بعدمه~~
~~سيم يوجد~~ او الحكم بوجود كل منهما عن الحكم بوجود الاخر يعني ان يوجد
الحكم بوجود كل منهما ولا يوجد الحكم بوجود الاخر سواء وجد الحكم بعدمه
او لم يوجد ايضا فح لا يصدق على الصفة والموصوف ولا على الجزء والكل
ويصدق على مثل الباري والعالم والجسمين القديمين وغيرهما كما عرفت
فيصح واما مع هذا القيد فلا صحة لهذا الجواب اذ معنى التعريف على هذا
الجواب موجودان يصح انفكاك كل منهما عن الاخر اما في العدم بان يكون
كل منهما معدوما او متحيزا دون الاخر او في التعقل بان يوجد الحكم بكون
كل منهما معدوما او متحيزا ولا يوجد الحكم بكون الاخر كذلك حكما مطابقا
للواقع مع انه لا يمكن ان يوجد الحكم المطابق بعدم الباري او تحيزه ولا الا
يوجد الحكم بكون العالم كذلك فلا يكون بينهما انفكاك تعقلي من الجانبين
بهذا المعنى فلو صح الجواب المذكور مع هذا القيد لزم احد الامرين اما عدم
صدق التعريف على الباري والعالم واما ان يكون الحكم بعدم الواجب او
تحيزه مطابقا للواقع والكل باطل وان عمم الحكم من المطابق وغير المطابق
ليصدق التعريف على الباري والعالم يلزم ان يصدق التعريف على الصفة
والموصوف والجزء والكل فيلزم ان يكونا متغايرين وهو باطل وتحقيق
هذا المقام ان هذا الجواب مع هذا القيد يقتضي الحكم بعدم الباري او تحيزه
تحققه وبدون هذا القيد لا يقتضيه بل يقتضي الحكم بوجود كل منهما بدون
الحكم بوجود الاخر وعدم الحكم بوجود الاخر اعم من الحكم بعدمه والاعم
لا يستلزم الاخص فيصح بدون القيد لا معه وهو المستفاد من شرح
المقاصد والذين عقلوا عنه قالوا ما قالوا ومنهم الشارح كما ستطلع عليه
قوله جواز تعقل وجود كل منهما بدون الاخر اه قيد لا وجود ليدخل عدم
كل منهما تحت التعقل وغير المطابق هو الحكم بعدم الموصوف عند وجود
الصفة وبعدم الجزء عند وجود الكل لا قيد للتعقل يعني جواز تعقل وجود
كل منهما بدون تعقل وجود الاخر اذ الموصوف بالمطابقة وللا مطابقة
هو الحكم لا عدم الحكم فاذا كان بوجود كل منهما مطابق وعدم الحكم بوجود الاخر
او بعدمه لا يوصف بالمطابقة وللا مطابقة كما لا يخفى ومن هنا يظهر
ان لو قيل يمكن صحة هذا الجواب مع هذا القيد بان جواز انفكاك احد
الشيئين عن الاخر في الوجود هو انما يكون بطريان ضد الوجود وهو العدم

عليه

عليه دون الاخر فجواز انفكاكه عنه في العدم انما يكون بطريان ضد العدم
اي الوجود عليه بدون طريانه على الاخر لا باتصافه بالعدم بدون اتصاف
الاخر به فيكون معنى قولنا جاز انفكاكهما في عدم بعد ملاحظة الجواب
المذكور انه جاز ان يتعقل كل منهما موجودا بدون ان يتعقل الاخر كذلك
لا انه جاز ان يتعقل كل منهما معدوما بدون الاخر ح لا خفاء في صحة هذا الجواب
ولو مع قيد المذكور قوله قلت هذا الجواب اه ابطال الجواب المذكور وتعريض
للشارح بانه غير صحيح على الاطلاق لا مع هذا القيد فقط قلت هذا ليس
لشيء من وجهين الاول ان كون المراد بجواز تعقل كل منهما بدون الاخر
تجويز التعقل بوجود كل منهما بدون الاخر مبني على الجواز في التعريف على
الامكان العقلي وقد عرفت ان حمله عليه مغن عن قيد التحيز كما دل عليه
كلامه فيما سبق فيكون مراد المعرف والمجيب ذلك بل الامكان بحسب نفس
الامر لكن متفكين اعم من الموجودين والمحكمين كما عرفت على ان قوله وان
عمم التعقل اه يأباه لان التجويز بمعنى الاحتمال العقلي لا يوصف بالمطابقة
وللا مطابقة الا ان يحمل على الحكم بالجواز الثاني ان ما لا يجوز العقل هو الحكم
بوجود العالم مع الحكم بعدم الصانع لا عدم الحكم بوجود الصانع كيف وذلك
الحكم واقع للمستدلين قبل اثبات وجود الصانع بالبرهان ولذا طفال قبل
مرتبة الاستدلال ومراد المص الاستاد المحقق وشارح المقاصد ذلك وان لم يوصف
عدم الحكم بوجود الصانع بالمطابقة وللا مطابقة فلا وجه لقوله وان عمم اذ لا
حكم هناك سوى الحكم بوجود العالم وهو مطابق للواقع وبالجملة الحكم بوجود
الصانع قبل العالم متحقق مع عدم الحكم بوجود العالم بل مع الحكم بعدمه في ذلك
الوقت والحكم بوجود العالم متحقق مع عدم الحكم بوجود الصانع وكل من
الحكمين مطابق للواقع فقد انفك كل من الحكمين المطابقين عن الاخر بان
يكون كل منهما موجودا بدون الاخر وليس هناك حكم بعدم كل منهما او بعدم
احدهما حتى لا يكون الحكم بعدم الصانع مطابقا فيصح الجواب المذكور بدون
هذا القيد لا معه لانه يقتضي الحكم بعدم كل منهما او تحيزه وعدم الحكم بكون
الاخر كذلك فيلزم المحذور كما قال العلامة ان وهذا خلف ظاهر وان خفي
على الشارح فقوله كما ذكره الاستاد بعينه غير مستقيم ومنشأ اختلاطه انه
جعل قوله بدون الاخر في تفسير التعقل بقوله بان يتعقل وجود كل منهما
بدون الاخر قيدا لوجود فدخل عدم كل منهما في التعقل فقال وليس

لذلك بل هو قيد له تحقق بمعنى ان يتحقق وجود كل منهما بدون ان يتحقق وجود
الاخر وهذا القدر كاف في انفكاك احدهما عن الاخر ولا يتوقف
ذلك الانفكاك على الحكم بعدم الاخر حتى يتحقق هناك حكم غير مطابق
على ما لا يخفى هكذا يجب ان يفهم هذا المقام ثم يرد على العلامتين ان هذا
الجواب بدون هذا القيد غير صحيح من وجهين احدهما انه يستلزم
صدق التعريف على كل صفتين من الصفات الحقيقية للواجب تعالى
للانفكاك كل منهما عن الاخر في التعقل بهذا المعنى وان لم يكن انفكاك شيء
منهما عن الاخر بحسب الوجود وقرر نفسه في شرح المواقف بان هاتين
الصفتين لا توصفان بالمغايرة الثاني انه يستلزم ان لا يصدق التعريف
على الموصوف وصفاته الفعلية لانها نسبة لا يمكن تعقلها بدون
تعقل الموصوف فلا انفكاك بينهما من الجانبين لا في الوجود ولا في التعقل
مع انها غير الموصوف كما نقل عن الامدي الا ان يقال الصفات الفعلية لكونها
اضافية ليست موجودة فلا تكون غير الموصوف ويخرج بقيد الوجود
هذا ويتجه على هذا الجواب مع هذا القيد انه يستلزم صدق التعريف على
الجزء والخبر فيلزم مغايرتهما وذلك لانك عرفت ان المراد من الجزء هو
الواحد الشخصي وليس الكل والجزء متحدين في الجزء الواحد والا لم يكن الكل
اعظم من الجزء فكل منهما منفك عن الاخر في الجزء وجودا وتعقلا وان لم
يكن بينهما ذلك الانفكاك في العدم لا بحسب تحقق ذلك العدم ولا بحسب
تعقله لا يستلزم عدم احدهما اي عدم شيء منهما لان اضافة الاحد
المبهم تفيد الذهني فيكون في حكم النكرة في سياق النفي فالمعنى على السلب
الكلي لا على رفع الايجاب الكلي ولذا خرج الجزء والكل والصفة والموصوف
مع ان عدم الجزء والموصوف يستلزم عدم الكل والصفة لكن يخرج معهما
ايضا في العام والتوزيع فيرد مع لوازمها ايضا لان عدم الصانع والملازم
يستلزم عدم العالم والملزوم وان لم يخرج الجسمان لقدمهما بناء على ان
عدم شيء منهما لا يستلزم عدم الاخر لعدم الملازمة المتصور بينهما
وعلى تقدير تحقق الملازم والملزوم فيما بين اعيان الموجودات سوى
ذات واجب وصفاته الحقيقية محل نظر عند الاشاعرة قوله ويشبه ان
يكون الخ حيث قال عدم احدهما اه ويقال يجب وجود احدهما بدون
الاخر مع انه ظاهر لكن التعريف اشد ظهورا ظاهر في عدم استلزام الوجود

للوجود

للوجود لذلك استلزام العدم للعدم قوله فلا يرد عليه اه اذا كان مراد الشيخ عدم
استلزام عدم شيء منهما عدم الاخر فلا يرد على الشيخ او على تعريفه الا
النقض المذكور في النقض بالصانع والعالم والملازم والملزوم يعني لا يرد عليه
النقض بالجزء والكل والصفة والموصوف كما ورد النقض بالكل على التعريف
المختار باجتناب رشق التردد وفي هذا الحصر دلالة على ان جميع الاعراض مع
محالها مندرجة في الصفة والموصوف قوله لا يكون الاشارة الحسية الى احدهما
عين الاشارة الى الاخر تحقيقا اي الاشارة المحققة لما في الاشارة الى الاجسام
وعوارضها المحسوسة اي تقديرا اي اشارة مفروضة كما في الاشارة الى المجردات
وصفاتها فانها غير محسوسة باحد الحواس فلا يمكن الاشارة الحسية اليها
لكن على تقدير فرض الاشارة الحسية اليها لا يكون الاشارة الى واحد منهما عين
الاشارة الى الاخر فيكون الجسمان وكذا المجردان او احدهما جسم والاخر
مجرد غيرين ولا يكون الموصوف والصفة غيرين لان الاشارة الى الموصوف
قصدا عين الاشارة الى الصفة تبعا وبالعكس وكذا لا يكون الصفات الموصوف
واحد غيرين لاجل ذلك وان العرض مع المحل مندرج في الصفة والموصوف
كما عرفت ولكن يدخل فيه المحل والجزء مع انهما ليسا بغيرين فلا يكونان
وذلك لان الاشارة الى الكل غير الاشارة الى الجزء وفيه بحث ظاهر لان
الاشارة الى الشيء لا يجب ان يكون اشارة الى جسم منطبق على سطح الاشارة
بل قد يكون اشارة الى سطحي او خطي منطبق على جزء من والجواب ان اتحاد
الاشارتين انما يصح على مذهب الحكماء القائلين باتصال اجزاء الجسم والكلام
هنا مبني على مذهب المتكلمين النافين للاتصال فلما انفصل اجزاء الجسم
فالاشارة الى كل جزء اخر وغير الاشارة الى الكل حقيقة وان اتحدت الاشارتان
في عرف العامة فان جهة العينية على ما يفهم المتعارف فلا يدخل الكل والجزء
فيه كما لا يخفى قوله ولا بأس به اي بدخول الكل والجزء لان هذا المقام يجوز فيه
التعريف بالاعم من الكل والجزء لان الغرض من قول المص لا هو ولا غيره نفي تعدد
القدماء المستقلة المتغايرة جوابا عما اورده المعتزلة على الاشاعرة في اثبات
الصفات القديمة ويكفي في بيان هذا الغرض تعريف الغيرين وتمييزهما عن
الموصوف والصفة ولا يتوقف على تمييزهما عن الكل والجزء ايضا اذ ليس الصفة
جزءا للموصوف فلا يدخل لتمييزهما عنهما في هذا البيان فقد عرفت ما في
كلامه من التسامح واقول لم يرتض شيئا من التعريفين واخترع من عند

نفسه تعريفين احدهما بين ورجح الاخير ودفع ما يرد عليه من صدقه على المحل
والجزء وهذا الدفع صالح لدفع ما يرد على تعريف الاشعري مع تمد على ظاهره
اذ نقول الظ من تعريفه ان امكان الانفكاك من احد الجانبين بحسب
اللزوم طاعنة المغايرة بينهما سواء امكن انفكاك كل منهما عن الاخر او
احدهما فقط فيدخل الجسمان القديمان والعالم مع العالم والموصوف
مع صفته المفارقة وكذا العرض مع محله ولا يدخل الموصوف مع صفته الازمة
والمحذور فيه سهل اذ يدخل فيه المحل والجزء ولا باس به كما قال قلت اشعري
عدل عنه قوله وما نقل من القول وجواب سؤال يرد على قوله ولكن يدخل
فيه الجزء والمحل فان المراد منه فنقيض منعا عند الاشاعرة وان لم ينتقض
عند جمهور المعتزلة القائلين بمغايرة الجزء للكل فتوجه عليه جمهور انه ينتقض
عند جمهورهم ايضا بناء على ما قيل فاجاب عنه بان ما قيل نقل محتمل لا يصح
الاعتماد عليه بل المعتزلة باجمعهم قائلون بمغايرة الجزء والكل بناء على ان
معنى الغير عند غير الاشاعرة نقيض هو هو فيكون الصفة والجزء غيرين الموصوف
والكل لعدم صحة الحمل بينهما واذ الصفة والموصوف غيرين عندهم فالجزء
والكل فنقيض التعريف عندهم جمعا وان لم ينتقض منعا فاقبل لعل المعترض
من نقل هذا الكلام هو الاشارة الى الاعتراض على قوله ولا باس به مع جوابه
حاصل الاعتراض ان هذا القول غير صحيح لان القول بمغايرة الجزء للكل
مخصوص اذ ليس بشيء لان ذلك القول الصحيح وان انتقض التعريف على
مذهب المعتزلة ايضا كما عرفت ش قال الامام اه شروع في الجواب عما اوردوا
على الاشاعرة قولهم لا هو ولا غيره بان رفع للنقيضين لان غير الشيء
نقيض هو هو واجاب عنه الامام بان ليس مراد الاشاعرة بقولهم ولا
غيره نفي الغير بمعنى نقيض هو هو ليلزم ارتفاع النقيضين بل بمعنى اخر
اصطلحوا عليه وهو اخص مطلق من المعنى اللغوي على ان يكون نقلا للعام
الى الخاص كنقل الدابة من مطلق ما يدب على الارض الى ذات القوائم الاربع
حاصله ان بين الغيرين لفظي ورد شارح المقاصد بما حاصله ان لو كان الامر
كما قال لجاز الحكم بعدم مغايرة الصفات للذات بديهي مستغنى عن
الدليل مع ان من الاشاعرة من استدل عليه بدليل في شرح ورده الشريف
في شرح المواقف بانه غير مرضي لانهم نفوا ذلك اي الاعتقادات المتعلقة
بذات الله تعالى وصفاته فكيف يكون امرا لفظيا محضا متعلقا بمجرد الاصطلاح

مع ان بعضهم

مع ان بعضهم قد تصدى للاستدلال عليه والحق انه بحث معنوي وتبعه الشارح
المحقق اقول ويدل على كونه بحث معنوي فظهر استدلالهم سابق
لانه صريح في ان الاشاعرة قصدوا به اثبات معنى لغير في الشرع والعرف
واللغة لا اثبات معنى اصطلحوا عليه وهو ظاهر وهو نفي اللزوم فقد اثبتوا
المغايرة والا فتعدد القدماء لازم لاثبات الصفات الحقيقية البتة وقد
عرفت ان التعدد اعم من التغاير وايضا استرتب على البحث المعنوي في تغاير
القدماء والنفي تعددها قوله ولا يترتب عليه اقول لو قال الاشاعرة جواب
المعتزلة ان اردتم لزوم تعدد القدماء المستقلة بذواتها فاللزوم ممنوع اذ لا
استقلال للصفات وان اردتم لزوم تعددها مطلقا ولو غير مستقلة فاللزوم
مسلم وبطلان اللازم ممنوع فان النصارى انما كفروا لاثباتهم قدماء مستقلة
لا لاثباتهم قدماء متعددة لكفاهم من غير تعرض بان الصفات يطلق
عليها غير الذات اولا فمبنى نفي الاستقلال لا على نفي الغيرية الا ان يقال
الغيرية لازمة للاستقلال عند الاشاعرة ونفي الملازم يستلزم نفي الملزوم
فيترتب عليه هذا الغرض وان لم يتوقف عليه قوله وقال صاحب المواقف
اه هذا جواب اخر يدل جواب الامام ومبني على ان الغير بمعنى نقيض هو هو
وانت تعلم انه انما يصح في المشتقات اه هذا ما اورده شارحا المقاصد والمواقف
وتبعهما الشارح ويمكن دفعه بان مراد المص توجيه قول الاشاعرة ان صفات
الواجب تعالى ليست عين الذات ولا غيرها بحمل الصفات في كلامهم على الصفة
المشتقة وهو لا ينافي كون الكلام في مبادي المشتقات لان حاصله ان الصفات
القائمة بذات الواجب شأن العدم والقدرة مما يحمل المشتقات منها على ذات
الواجب ولا شيء مما يغاير الذات بالاستقلال مما يحمل المشتق منه على الذات
ينتج من الشكل الثاني ان صفاته ليست بما يغاير الذات بالاستقلال فلا محذور
في اثباتها فيندفع ايراد المعتزلة بهذا الطريق ايضا قوله واستدل المعتزلة اه
عطف على قوله واستدل القائلون اه اي استدل المعتزلة على ان ليس له تعالى صفات
حقيقية زائدة بل هي عين الذات والجواب ان يكفي لكفر النصارى لاثباتهم
قدماء مستقلة بذواتها ولهذا اه لاجل انهم اثبتوا تلك القدماء جوزوا
انتقال بعضها وهو صفة العلم الى بعض اخر من الابدان وهو بدن
مريم وهو استدلال اني لاثباتهم قال العلامة التفتازاني في شرح
العقائد والنصارى وان لم يصرحوا بالقدماء المتغايرة لكن لزمهم ذلك

لانهم اثبتوا الاقانيم الثلثة التي هي الوجود والعلم والحيوة وسموها
الاب والابن وروح القدس وزعموا ان اقنوم العلم قد انتقل الى بدن
عيسى عليه السلام فجوزوا الانفكاك والانتقال فكانت ذواتا متغايرة
وههنا بحث من وجوه اما اولا فلان حديث الانتقال لا يستقيم على
زعم النسطورية منهم باتحاد اقنوم العلم بجسد المسيح بطريق الاشراق
كما تشرق الشمس من كوة على الجدار واما ثانيا فلو سلم فلا كفر لانه اثبات
القدماء المتغايرة بالذات ولذا لم يصح اكفار الفلاسفة لانه اثبات العقول
المجردة القديمة واما ثالثا فلو سلم ذلك ايضا فحيث لم يصرحوا بذلك
كان غاية الامر لزوم الكفر لهم لا التزامه والكفر هو التزامه لا لزومه
وما قيل لزوم الاستقلال للانتقال بين فيكون من قبيل التزام الكفر
محل نظر لجواز ان يجوزوا انتقال العرض والصفة من محل الى محل اخر
ومن موصوف الى موصوف اخر وذلك لا انتقال ليس بديهي الاستحالة
كيف وقد احتج جوازه بين الاستحالة لا دليل كما قيل فالوجه في الجواب
ان يقال تكفير النصارى ليس لاثباتهم قدماء متعددة بل لاثباتهم
الهة ثلثة هم الواجب تعالى والمسيح عليه السلام ومريم سواء كان ذلك بطريق
الحلول او الاتحاد بطريق الامتزاج كالخمر بالماء او بطريق الاشراق او بطريق
الانقلاب لحما او دما او بطريق اخر يزعمون كما دل عليه قوله تعالى وما من
اله الا اله واحد بعد قوله لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة وقوله
تعالى خطابا لعيسى عليه السلام ءانت قلت للناس اتخذوني وامي الهين
من دون الله الاية قوله واعلم ان مسئلة زيادة الصفات اه ولا يلزم من
نفي زيادة الصفات بمعنى الصفات بيعون كفرا لان حاصل نفي الزيادة
في الصفات الحقيقية انها زائدة على الذات لا نفي مطلق الصفات ولو
كانت اعتبارية هي عين الذات بمعنى سابق كما قال المصنف الموافقون من
انا المعتزلة كفرت في ستة امور منها نفي الصفات ففيه نظر ظاهر لانه
لا يجري على التهديد والتنفير عن مذهبهم قال وهو عدم قدم صفة
العلم بكونها من الصفات ونحن نقول عالم بعلمه كما يقول الاشاعرة وجمهور
متكلمين احترازا عن زعم الفلاسفة من كونه عالما بذاته لا لكونه ذا تضمن
المقدمة السابقة ولان الادلة الموردة لاثبات علمه تعالى لا يشبه بهذا القيد
واذا كانت مشتركة بيننا وبين المعتزلة انا فيه للصفات وفي التفريع

دلت

دلت على ان دليل هذا الحكم هو المقدمة السابقة فقوله اما سمع واما عقل دليل
هذا الحكم في الظاهر ودليل ما تضمن المقدمة من كون تعالى متصفا بصفة كمال
هو العلم انه لا يجوز ايراد دليلين مستقلين لشيء واحد بدون العطف
وذلك ما تضمنه المقدمة ليس بديهيا بل هو نظري يحتاج الى دليل ولم يذكر
بعد قوله واما سمعا فقوله تعالى هو الله الذي لا اله الا هو عالم الغيب
والشهادة الاية الغيب ما لم يتعلق به علم مخلوق اصلا وهو الغيب المطلق
او بمخلوق معين وهو الغيب المضاف بالنسبة الى ذلك المخلوق وهو مراد
الفقهاء في تكفير تارك الغيب وربما يكون المضاف من عالم الشهادة
فالمراد في الاية بقرينة المقابلة الغيب المطلق واللام للاستغراق اذ لا قرينة
للعهد وبقرينة قوله تعالى علام الغيوب واذا كان كل غيب واجبا كان
او ممكنا موجودا او معدوما او ممتنعا معلوما له تعالى فكون كل موجود
بشاهدة مخلوق معلوما له تعالى بالطريق الاولى فهذه الاية تدل على انه
تعالى عالم بجميع المعلومات وتتضمن دليلا اخر اورده على هذا المطلب لانها
تدل على ان لا موجود الا هو وبديهي ان يكون خالقا لكل شيء بالاختيار
كما هو الواقع في نفس الامر والخالق بالقصد والاختيار يستحيل بدون
العلم فلذا اختار الدين سمعي هذه الاية على قوله تعالى والله بكل
شيء عليم مع ان الاستغراق مصرح به فيها لان الشيء في عرف الشرع
بمعنى الموجود بخلاف الغيب وتمدح بديع الموجود والمعدوم يحتاج
الى قرينة ايضا وبعد ذلك لا تضمن الدليل الاخر فان لهم على هذا المطلب
طريقين طريق الاتقان وطريق القدرة والاختيار والهدف هو الثاني كما
اشار اليه شارح المقاصد وقصر في الدليل العقلي على طريق الاتقان اعتمادا
على تضمن الاية طريقة القدرة ايضا قوله فلان الافعال المتقنة اي المحكمة
المشتملة على لطائف صنع وبدائع الترتيب وحسن الملائمة للمنافع و
المطابقة للمصالح وجميع الافعال متقنة لان الفعل الواحد المتقن لا يدل
على علم فاعله كما يثبت هذه ظاهر واحد لجميع بحسب الظاهر لا يدل على
بالاتقان منكر لجواز ان يحدث ذلك الكلام من غير طريق الاتقان لا
يقصد منه خلاف ما لا تكرر منه اشاره قوله ومن تفكره بديع
الابداع السماوية والارضية من خلق الافلاك والعناصر وما فيها من الاعراض
والجواهر والنوع المعادن والنبات واصناف الحيوانات على اتساق

شاهده

وانتظام واتقان واحكام يحار فيها العقول والافهام ولا يبقى بتفاصيلها
الدفاتر والاقلام على ما يشهد بذلك علم الهيئة وعلم تشريح وعلم الاثار
العلوية والسفلية وعلم الحيوان والنبات مع ان ذلك لم يؤت من العلم الا
قليلا ولم يحط الا الكثير سبيلا فكيف الترقي الى علم الروحانيات
والسماويات ولما يقول به حكماء من الجزئيات كما قال الله تعالى ان في خلق السموات
والارض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس
وما انزل الله من السماء من ماء فاحيا به الارض بعد موتها وبث فيها من كل
دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والارض لايات لقوم
يعقلون وجدد فايوحكم تدل على كمال حكم صانعها وعلمه الكامل كما قال
تعالى سنريهم ايتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق اولم
يكف بربك انه على كل شيء شهيد والتوحيد او الله تعالى كما قال في البيضاوي وحقيق ان يثبت في مواقع
فاضمير على الاحتمال الاخير مذكور في الاية السابقة وقد تقرر ان المراد بالجلالة
هو الذات المستجمع لجميع الصفات الكمالية لا مجرد الذات فاذا كان الذات المستجمع
حقا ثابتا يلزم ثبوت شاهده الحق من جميع المعلومات فلا يرد ما قيل ان هذه الاية
لا تصلح شاهدا لما نحن فيه اذ ليس المراد الاستشهاد
بها بشهادة احتمالات الضمير واثبات الاحتمال يسقط الاستدلال بل المراد
النظر في الاحتمال الاخير وما قيل في رد قول ان الحق بمعنى المتصف بالصفات
الحسنة ففيه نظر لا يخفى اولا يرد عليه ما اورده هذا السؤال لتردد
بان يقال ان اريد الانتظام والاحكام من طاوجه بحيث لا خلل فيها اصلا و
سلامة تامة فيه والمصالح المطلوبة منها بحيث لا يتصور ما هو اكمل منها
فظاهر انها ليست كذلك بل الدنيا طافحة بالشرور والافات وان اريد
ما يعمه ومن بعض الوجوه فذلك الدليل ح يجري في مثل بيوت النحل والعنكبوت
لان بيوت النحل مسدسة الاشكال متساوية منتظمة بحيث لا يمكن صنعها
بهندسة بدون ذلك هندسة ولا يبقى بينها فرج خالية وشروى اوسع من مربعات
وبين الضلعين وكذا احد نحل مطبوعة لا يدركهم كمال الاطاعة وبيوت العنكبوت
تجزم منها نسج جوف موافقة غرضها من صيد الذباب ومثلها لغير
ذلك فيلزم ان يكون عالمة مع تخلف حكم المدعى اعني العلم عن تلك
الحيوانات وان ح يعتمد على ظهور انتفاء الشق الاول فاورد النقض
بجريان وتخلف فاجاب اولا بمنع الجريان مستندا بان الافعال الصادرة

عن الحيوانات

عن حيوانات ليست مخلوقة لها فلا تدل على علمها بل على علم خالقها وفيه انه لو صح
ما صح الاستدلال على تفاوت علوم المصنفين بمصنفاتهم لتفاوت اتقان
واحكاما واللازم ظاهر الفساد فالحق ان الصدور الدال على العلم اعم من الايجاد
والكسب فلذا بادر الى الجواب بمنع التخلف بعد تسليم الجريان مستندا بدلالة ظاهر
الكتاب والسنة على علم بعضها فالتخلف حيث ذهب بعضهم الى ثبوتها جدا
للايجاد على المعنى المختص بالانبياء عليهم السلام فارسال الملك لكن المختار انه
بمعنى الالهام وبعد ذلك يدل على علمه لان الالهام نوع من العلم وكذا الكلام
في نملة سليمان عليه السلام وهدهد وامثالهما فالحق بجميع المعلومات اي ماهيات
التي من شانها ان تكون معلومة علمية كانت او جزئية لانه تعالى اوجده موجودة
او معدومة حقيقية او اعتبارية فباثبات اصل العلم رد من زعم انه تعالى
لا يعلم شيئا وبهذا القيد رد من زعم انه لا يعلم بعضها اما ذاته كما زعم البعض
والجزئيات المادية كما زعم البعض الاخر هذا ان حمل الجميع على معنى الكل الافرادي
وان حمل على معنى ما يطلق عليه الجميع افرادا كان او مجموعيا كان رد الى من زعم
انه لا يعلم المجموع الغير المنفك عن الافراد وهو الانسب بهذا المقام قوله فيما سبق
من دلالة الافعال بمعنى ان تلك الافعال المتقنة تدل على كمال علم فاعلها بحيث
لا يغرب عن علمه مثقال ذرة ومن كان علمه كذلك فهو عالم بكل ما يصح ان يعلم
موجودا كان او معدوما ان لا بد في الايجاد الاختياري ان يكون الموجود معلوما
قبل الوجود ليصح الترجيح والايجاد وبعد الوجود معلوم للموجد بالطريق الاولى
مع ان العلم ببعض المعلومات دون بعض من سمات النقص عند الفطرة السليمة
ويجب تنزيهه تعالى عن امثاله عند جميع العقلاء فلا يرد ما قيل انما يدل
الافعال المتقنة على العلم بها وهي بعض المعلومات لا جميعها لا يقال فعلى هذا
يثبت به علمه تعالى بذاته لانه ما يصح ان يعلم فلا حاجة الى قوله واما علمه بذاته
لانا نقول لما كان الافعال غير الذات فغاية ما تدل عليه قطعا العلم بجميع الاعيان
على ان العلم يقتضي اضافة بين العالم والمعلوم وتلك الاضافة تقتضي المغايرة
بينهما فكون الشيء ما يصح ان يكون عالما بذاته محل تامل ولذا اشكره بعض الفلاسفة
ولم يزد ان المغايرة الاعتبارية كافية بقي كلام هو انه لم يتعرض بالدليل السمعي
اعني الاية السابقة ههنا اكتفاء بذكره فيما سبق لانه كما دل على اصل العلم
دل على احاطته بالكل فالدليل العقلي الذي هو اتقان الافعال على ما عرفت
وما قيل التصديق بحقية الكتاب والسنة موقوف على التصديق بارسال الرسل

بلا ريب

وانزال لكتب الموقوفين على العلم والقدرة فاثبتهما واثبات ما يتوقف عليه الارسال
من غيرهما بالدليل السمعي دور باطل فقد اجيب عنه بمنع التوقف فانه اذا
ثبت صدق الرسول بالمعجزات حصل العلم بصدق ما اخبر وان لم يخطر بالبال
كون المرسل عالما او قادرا وردّ العلامة التفتازاني في شرح المقاصد بان
الظاهر ان هذا المنع مكابرة ثم يتجه ذلك في صفة الكلام على ما صرح به
الامام ولعل المص لهذا لم يورده في المواقف دليلا سمعيا لاثبات ما يتوقف
عليه الارسال وهو العلم والقدرة والارادة والحيوة واورده في السمع
والبصر والكلام لعدم التوقف عليها وتبعه العلامة التفتازاني في اصل
العلم والقدرة وخالفه في شمولهما واحاطتهما بكل معلوم ومقدور حيث
استدل فيهما بالدليل السمعي والعقلي فالظاهر انه مبني على ان الارسال
موقوف عنده على اصل العلم والقدرة لا على شمولهما وسيجيء من الشارح
في بحث القدرة ان اثباته موقوف على شمول القدرة ايضا لانه موقوف على
المعجزة ولا دليل لنا على ان خصوصية المعجزة فعل الله تعالى سوى شمول
القدرة اقول توقف على شمول القدرة الموقوف على العلم يوجب توقفه
على اصل العلم شمول للممكنات لا لمطلق المعلومات ولو واجبا او ممتنعا
فلا يليق ان يورد الدليل السمعي في شمول العلم لانه اصله ولانه القدرة لا
في اصلها ولانه شمولها وان كان الايراد لاجل تأييد الدليل العقلي لمقدمة
لا للاستدلال به مستقلا فينبغي ان يورده في المحل قوله واما علمه بذاته اقول
ان اراد العلم بكنهه فلا يفيده الدليل الآتي فان الحكم بانه هو الذي يعلم
بكنهه التصور بوجه ما وان اراد العلم بذاته ولو بوجه ما فالدليل يفيده
لكن لا يلزم من علمه تعالى بكنهه ذاته وهو بعض المعلومات في المنهج الملايم
ما فعله لقوم من ان لما كان المغايرة الاعتبارية في الاضافة بين العالم
والمعلوم فظهر ان نفس الاضافة ايضا من الامور الاعتبارية
فان امكن ما يصح ان يعلم فظهر من وجه ما واضح اه اعلم ان الحكماء
في اثبات علمه تعالى بذاته وبغيره طريقين احدهما ما ذكره الشارح بعينه حيث
اثبتوا اولا علمه بغيره بالايجاب الاختياري ثم اثبتوا علمه بذاته بان اعلم
بالغير يستلزم العلم بذاته واورد المتكلمون عليهم بان الايجاب الاختياري
ان بدا في العلم في الاختيار بالمعنى الاخص لا بالمعنى الاعم فان مآله الى الايجاب
ما يجب ان يحصر فيه وثانيهما انهم يثبتون العلم بذاته بالتجرد اولا ثم

يثبتون

يثبتون العلم بغيره وبان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول كما صرح به بعض المحققين
فقوله هذا اشارة الى اثبات العلم بذاته وبغيره اولا الاستلزام المذكور
قوله هذا هو النهج الملايم لهذا المقام اي مقام اثبات العلم بذاته وبغيره و
تعريف المسند للحصر اي لا الطريق الآخر للحكماء طويل لزيد ان المقام مقام
الاختصار وان خص المقام بمقام اثباته في كتب المتكلمين وجعل تعريف المسند اليه
على حصره في المسند المقيد بكتب المتكلمين ايضا على معنى ان هذا النهج يوجد فيه
الملايمة لمقام اثبات العلم بذاته وغيره في كتب المتكلمين ولا يوجد فيه الملايمة
لمقام اثباته في كتب الحكماء كان الكلام متضمنا لما قدمنا من ايراد المتكلمين
على الحكماء في هذا الطريق ايضا ان لا يسلم في اجتماع الحصرين من الجانبين بل فيه
ايجاز بليغ كما لا يخفى قوله بنهج آخر غير النهج السابق من طريقتهم كما عرفت
وذلك النهج الآخر بان قالوا ان تعالى مجرد عن المادة اي الهيولى من جميع
جهاتها بمعنى انه غير مشتمل عليها والاجسام ولا متعلق به تعالى التدبير والتصرف
كالنفوس وكل مجرد كذلك فهو عاقل بجميع العقليات وحاضر لوابيان المقدمتين
بما فيه انظار وبان يقال هو تعالى بعقل ذاته واذا عقل ذاته عقل جميع ما عداه
اما الاول فلان التعقل حضور الماهية المجردة عن العلائق المادية للشيء المجرد
القائم بذاته وهو حاصل في شأنه تعالى لان ذاته مجرد غير غائبة عن ذاته فيكون
عالما بذاته واما الثاني فلانه تعالى مبدأ لما سواه اما بالذات او بالواسطة والعلم بالعلة
يوجب العلم بالمعلول وفيه ابحاث طويلة قوله واشتهر عنهم انه لا يعلم الجزئيات
المادية اي المتوقف وجودها على المادة سواء كانت مشتملة عليها كالاجسام
عنصرية كانت او فلكية او لا كعوارضها وكالنفوس الناطقة على القول بحدوثها
عند تمام استعداد المادة لان تلك الجزئيات اما متغيرة من حال الى اخرى واما
متشكلة وعلمه تعالى باطل من القسمين محال اما الاول فلانه تعالى لو علم مثلا ان
زيدا في الدار الآن ثم خرج زيد عنها فاما ان يزول ذلك العلم ويعلم انه ليس
فيها فيلزم التغير في ذاته تعالى من صفة الى صفة اخرى او لا يزول ويبقى العلم
الاول بحاله فيلزم الجهل وكلا اللازمين نقص في حقه تعالى يجب تنزيهه عن
امثاله اقول مقتضى هذا الدليل نفي العلم بالنفوس الحادثة ايضا فانه تعالى
يعلمها معدومة قبل حدوثها فاما ان يزول ذلك العلم بعد حدوثها اولا و
اما الثاني فلان العلم بالمتشكل موقوف على آلات جسمانية مستحيلة في حقه
تعالى واذا كانت الجزئيات المتشكلة متغيرة فقد اجتمع فيها ما نفاه عن العلم

بها بخلاف الجزئية التي ليست متشخصة ولا متغيرة فانه يعلمها بلا محذور كذاته
تعالى وذوات العقول كما في شرح المواقف اقول على تقدير التوقف المذكور كما
يتوقف عليها علمه بالتشخص الجزئي يتوقف عليها العلم بتغير الاشخال الجزئية
فلعل مراده بالمتشخصة اعم من المتشخصة بالذات طالاجسام او بالعرض كعوارضها
التي من جملتها الاشخال الجزئية فلا يرد الاشخال القديمة المتغيرة للافلاك على
زعمهم ولا اثر عوارضها القديمة ولا يندفع الاول بان الشخص في التحقيق هو
الهيئة الحاصلة من جهة الاحاطة سواء للمحاط او للمحيط فان غاية ان يكون
لكل من المحاط والمحيط شخصا حقيقة لا ان يكون الاشخال متشخصة حقيقة اذ
ليس للهيئة الحاصلة للمحيط هيئة اخرى حاصلة لها من جهة الاحاطة واجاب
المتكلمون عن الاول بان التغير اللازم ليس في ذاته ولا في صفاته الحقيقية
بل في الاضافة لان العلم عندنا اضافة مخصوصة او صفة حقيقية ذات اضافة
فعلى الاول يتغير نفس العلم الذي هو اضافة وعلى الثاني يتغير اضافته فقط
وعلى التقديرين لا يلزم التغير في صفة موجودة بل في مفهوم اعتباري وهو
جائز وعن الثاني بان ادراك المتشخصات انما يحتاج الى آلة جسمانية اذا كان العلم
حصول الصورة واما اذا كان اضافة محضة او صفة حقيقية ذات اضافة بدون
الصورة فلا حاجة اليها مع ان الموقوف على تلك الآلات فينا غير موقوف عليها
في الواجب لجواز حصول ادراك المتشخصات بصفة البصر والمسموعات الجزئية
بصفة السمع لكن الاشعري ارجعهما الى صفة العلم **قوله** وهذا رأي الفقهاء
اي يجوز لهم تخصيص حكم الدليل ببعض مجاريه لما قدمت من ان ادلتهم اربعة
نقلية قابلة للنسخ والتخصيص ولا يجوز مثله في الادلة العقلية الغير القابلة
لشيء منهما فكذلك التخصيص حكم بتخصيص حكم الدليل العقلي في بعض مجاريه
فيما ان يبطل الدليل او التخصيص ولك ان تقول مراده تخصيص الدليل مع حكمه
ببعض مجاريه لمانع في البعض اما يمكن في الادلة النقلية القابلة للنسخ والتخصيص
دون الادلة العقلية واعلم انه قال الشيخ في الاشارات فالواجب الوجود يجب
ان لا يكون علمه زمانيا حتى يدخل فيه الآن والماضي والمستقبل فيعرض لصفة
ذاته ان يتغير بل يجب ان يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالي عن
الزمان والدهر انتهى وحمل العلامة الطوسي الوجه المقدس في كلامه على الوجه الكلي
في شرحه عليه بما ذكر واجاب عنه صاحب المحاكمات بان اعتراضه وارد على
ما فهمه من كلامه لا على مراد الشيخ لما حققنا من ان العلم بالجزئيات المتغيرة انما يكون

متغير

متغيرا لو كان ذلك العلم زمانيا مختصا بزمان دون زمان آخر ليتحقق وجود العلم
في زمان آخر كما في علومنا واما على الوجه المقدس من الزمان بان يكون الواجب
تعالى عالما ازلا وابدا بان زيدا داخل في الدار في زمان كذا وخارج عنه في زمان كذا
بعده بالجملة الاسمية لا بالفعلية الدالة على احد الازمنة فلا تغير اصلا لان جميع
الازمنة بجميع الامكنة حاضرة عنده تعالى ازلا وابدا فلا حال ولا ماض ولا مستقبل
بالنسبة الى صفاته تعالى كما لا قرب ولا بعد من الامكنة بالنسبة اليه تعالى واما ان
ادراك الجزئيات المتغيرة من حيث انها متغيرة لا يكون الا بالآلات الجسمانية فمم
بل انما هو بالقياس الينا انتهى مثاله اقول ويؤيده تخصيص الشيخ بالمتغيرة
مع ان اللائق باصولهم نفي العلم بمطلق الجزئيات المادية متغيرة كانت او لا لانتفاء
الاول تغير العلم وانتفاء الاحتياج الى الآلة الجسمانية كما قال الامام ففي هذا الجواب
رد لما ذكره الامام ايضا وتخصيص ان ما اشتهر عنهم من نفي العلم بالجزئيات المادية
مطلقا مشهور بط والتحقيق ما ذكره الشيخ هنا ولا يأباه قولهم ان المادة
انقسام لو كانت معلومة للمجرد البسيط لانقسم ذلك البسيط لان كلامهم
هناك في العلم الحصولي الانساني وعلم الواجب تعالى حضوري عندهم فدمائع
من حضور المادة والماديات بذواتها عنده تعالى من غير ارتسام صورها في
ذات الواجب تع وفيه نظر لان حضور المعدومات بذواتها في الازل يستلزم قدم
الحوادث فاما ان يكون العلم بالحوادث حصوليا بارتسام حضور المادة والماديات
في ذات الواجب فيلزم انقسام المجرد البسيط عندهم واما ان يكون حضوريا بحضور
ذواتها فيلزم اتصاف العلم بالحوادث قبل حدوثها ويلزم التغير عند تغيرها والحل
خلاف ما يرتضيه الحكماء الا ان يقال هذا مشترك الورود بينه وبين ما ذهب
اليه المحقق الطوسي فما هو جواب الطوسي فهو جوابه وسيجيء جوابه **قوله** فالصواب
ان يؤخذ هذا المطلب اي قولهم بنفي العلم بالجزئيات المتغيرة ولذا المتشكك على وجه
جزئي يعني ان الظاهر من كلام الحكماء مع تسليم ان كل جزئي مطلوب للواجب وان
العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول اخذوا هذا المطلب من تلك المواضع وهذا
خطأ فالصواب ان يأخذ من مأخذ آخر من غير لزوم المحذور المذكور وهو
ان العلم بالعلة وان كان بطريق الاحسن لا يوجب الاحسن بالمعلول لانه يوجب
العلم به كما في اثبات الشيء بدليل اللمي الذي هو فمقتضى دليلهم المذكور ان يكون
كل جزئي معلوما له تعالى بحسب معلوميته على الوجه الجزئي ايضا فلا تخصيص
للدليل ولا مقتضى في بعض مجاريه بل ذلك القول منهم تنصيص على عدم جريان

الدليل فيه فمع القول بصحة ذلك الدليل يصح قولهم المذكور بناء على استحالة الآلة
جسمانية المتوقف عليها الادراك الجزئي المتعلق بالماديات وتلك الصحة لملاحظة
قيد الحيثية اي لا يعلم الجزئيات المتغيرة والمتشكلة من حيث انها متشكلة فيكون
نفيا لبعض انحاء المعلوم لا اثباتا للجهل ببعض المعلومات كما قال الشارح
وما يجري مجريها في كونها آلة جسمانية مستحيلة في حقه تعالى وان كان غير
المحسوس المعروف ونحن نقول فيه بحث اما اولا فلان النفس الناطقة المجردة
هي قبل اتصافها بصفة العلم والخلق تعلم من غير آلة جسمانية انها غير متصفة
بها وبعد حدوث تلك الصفة فيها تعلم انها صفة بها فادراك المتغير من حيث
انه متغير لا يتوقف على آلة جسمانية بخلاف ادراك المتشكل من حيث التشكل
فلذا استدل بواسطة نفي العلم بالمتغير بلزوم نفس التغير لمحال في حقه تعالى وبنفي
العلم بالمتشكل بلزوم الاحتياج الى آلة جسمانية واما ثانيا فلانه على تقدير
التوقف المذكور يكون الادراكات الجزئية من خواص الحواس وما يجري مجريها
وكيف يجوز على قل انه تعالى يوجد تلك الحواس ولا يعلم كنه خواصها وما يترتب
عليها وانما يعلمها بوجوه كلية منحصرة فيها بحسب الخارج بل يحقق بالتحقيق بالمعقولات
بالقبول الابصار مثلا سبب عام يحصل لنا بسبب قوة جسمانية وهو
حاصل له تعالى بسبب ذاته فيعلم شيئا كليا وجزئيا معلوم له تعالى بعلم كلي
وجزئي قلت حاصل مذهب الفلاسفة على التوجيه المحقق الطوسي
كما اشرنا انه تعالى يعلم الاشياء وعللها من الموجودات والمعدومات بنحو التعقل اي
يعلم بتوسيط العلم الحاصل لنا بمجرد العقل كما اذا حصل لنا صورة زيد بتعريف
مشتمل على قيود كثيرة مجردة عما يختص بزيد منحصرة فيه بحيث خارج وان لم ينحصر
في الذهن ولذا كان تلك الصورة كلية ولا تنقلب جزئية بتصور كذا
الكلام في المسموعات وسائر المحسوسات لا بطريق التخيل اي التصور بالصورة
الاحساس باحدى الحواس فانه طريق مصحح لاحضار صورة من الخيال الى الحس
المشترك بعد غيبوبتها عنه وذلك الاحضار هو التخيل اذ لما استحال الحواس
في حقه تعالى استحال له العلم الشبيه بالتخيل كما سيصرح به وفيه انه ان اراد العلم
الجزئي الحاصل بواسطة الآلة الجسمانية فالاستحالة مسلمة وغير مفيدة وان
اراد العلم الجزئي الشبيه بالعلم الجزئي الحاصل لنا بطريق التخيل فمنع
في بيان لتنكير فالاستحالة ظاهرة المنع لما عرفت فلا يقرب خواطره
تعالى اخروب بضم العين المهملة والزاء المعجمة الذهاب والزوال والمذرة المهملة

المتغيرة

والمشمومات

التصغيرة

التصغيرة وما يطرأ شاخ اشمس من انفراد ورد هذا الاقتباس او يجاب الى ان مذهبهم
لا يخالف النصوص الواردة في شمول علمه تعالى ان غايتها ان يكون كل شيء معلوم
له تعالى لا معلوم بجزئي كلي او جزئي فمن اين تلك الفيرهم فلا يلزم من ذلك
جواب سؤال مقدر بان يقال مما مذهبهم على العلم بكل شيء بكل لانهم قسموا
المفهوم والمعلوم الى قسمين كلي وجزئي والجزئي اعم من المتغير والمتشكل فالقائل
بنفي العلم ببعض الجزئيات يلزمهم نفي العلم ببعض المعلومات وهو كفر صريح
كما يعترف به وحاصل الدفع ان الاخذ من زيد مثلا صورتان مختلفتان بالحيثية
والجزئية ان الصورة الحاصلة منه بوسطة الاحساس غير قابلة للتشكل وبوسطة
التعريف قابلة له وظاهر ان هاتين الصورتين من قبيل العلم لا معلوم اعني هو
زيد الموجود في الخارج فالحيثية والجزئية التي هي جزئيتان عن قابلية الصورة
للتشكل وعدمه قابليتها صفتان للعلم في التحقيق لا للمعلوم ولذا قالوا
هي من المعقولات الثانية في التحقيق فالمنقسم اليهما العلم حقيقة وربما يقسم
اليهما المعلوم مجازا باعتبار العلم وبالجملة ليس هناك مفهوم ندركه ونجد
الواجب بل كل مفهوم ندركه بطريق التخيل فهو تعالى يدركه بطريق التعقل فالاختلاف
بيننا وبين الواجب تعالى في نوع الادراك وهو الادراك الجزئي الحاصل لنا دون
تعالى لا في مدرك والمعلوم بان يكون هناك معلوم تعالى ولا يعلمه الواجب تعالى
فانهم يقولون بذلك هذا مردود ونحن نقول فيه بحث اما اولا فلان علم
الواجب تعالى بزيد مثلا اما بحضور زيد بذاته وشخصه عند الواجب فيلزم
امران احدهما العلم الجزئي به وثانيهما تغير علمه عند تغير زيد من حال الى حال
خلاف مذهبهم واما بحصول صورته الكلية المنحصرة فيه فيكون علمه تعالى
بسائر الممكنات المادية حصوليا لا حضوريا وهو خلاف مذهبهم ايضا والجواب
ما سيشير اليه المحقق الطوسي من ان منع كون علمه الواجب بسائر الماديات و
المتغيرات حضوريا كون صورها المرتسمة في العقل الفعال حاضرة عنده تعالى
بذواتها كمعلومات بصور العلمية حاضرة عند النفس بذواتها لا بصورها كمعلومات
بالماهيات بصورها الحاضرة منها واما ثانيا فلان ذلك الجواب مبني على امرين
احدهما ما هو التحقيق من ان الحاصل عند العقل نفس الماهية لا شيء لها وتحققها
الخارجي لفظ لها في الماهية اذ على مذهب الشيخ يكون الكلية والجزئية صفتين للمعلوم
في التحقيق ويكون توصيف العلم بهما مجازا باعتبار المعلوم وثانيهما ما هو المشهور
من ان المعلوم هو الامر الخارجي كزيد باعتبار وجوده الخارجي لا الصورة العقلية

مطلب العلم

وليس بتحقيق اذ قد يتعلق العلم بالمعدومات في الخارج كالعنقاء فلو كان المعلوم
هو الامر الخارجي لكان العلم بها علما بلا معلوم وهو باطل مستلزم لتحقق احد
النقيضين عن العالمية بدون الاخر وهو المعلومية ولذا شنعوا على الحكماء
حيث اثبتوا علما بلا معلوم بل المعلوم في التحقيق هو الصورة العقلية بل لكنها
باعتبار قيامها بمطلق الذهن مطلق العلم وبذهن زيد علم زيد وبذهن
عمرو علم عمرو وهكذا ومع قطع النظر عن ذلك يقال معلوم في العلم والمعلوم
متحدان بالذات ويختلفان بهذين الاعتبارين لا باعتبار الوجودين الذهني والخارجي
كما يقول به المشهور وهذا التحقيق هو ما ذهب اليه الشيخان ابن سينا وشهاب
الشهروردي المقتول فالماهية والجزئية على هذا التحقيق صفتان للمعلوم لا للعلم
لنقطع بان الصورة العقلية باعتبار قيامها بالذهن متشخصة بالتشخص
الذهني فلا تصدق على شيء من الامور الخارجية كزيد وعمرو الا بعد تجريدها
عن تلك التشخصات على ما حققوا واذا كانت صفتين للمعلوم لا للعلم فالتحقيق
يلزمهم نفي العلم ببعض المعلومات فقطعوا ان الصورة الكلية فهي بعد تجريدها
عن التشخصات الذهنية قابلة للتكثر بخلاف الصورة الجزئية فكيف يكون
احدى الصورتين عين الاخرى فيلزمهم ذلك في التحقيق وان لم يلزمهم في المشهور
ولا يخفى ان هذا لا يشكل القول الا بان يقال ان الخارج في حاشية التجريد
الى ان يكون المعلوم عبارة عن الصورة العقلية ان فسر الشركة بمطابقة
صورة لما هي ظله كانت صفتين للعلم وان فسرت بالحمل على الكثيرين كانت
صفتين للمعلوم فلعلهم فسروها بالاول والمسلم فيجوز ان يكون مذهبهم
واعتقادهم ذلك المشهور فهم مع ذلك لا يتفطنون لزوم نفي العلم
ببعض المعلومات وان لزمهم ذلك في الواقع بل اشياء هو التحقيق من مذهب
الشيخين ولزوم الكفر ليس بكفر وانما الكفر هو الالتزام اي الحكم بالشيء مع
العلم بلزوم الكفر له وفيه قول الشارح فيما بعد نعم لو قال بانه تعالى لا يعلم
اي لو خالفه به صريحا او التزامه مع علمه بالتزامه من غير علم بالتزامه كما هو مذهب
من هل سنة ولذا فيه سواء كان صوابا او خطأ انما ما هذا الجواب
فليت شعري لا يفيد ما قال فيه وفرضنا ان الماهية والجزئية صفتان للعلم في
التحقيق فننتقل الكلام الى ذلك العلم الجزئي ان ظل عليه باعتبار الاتصاف
بعينه معلوما لان لنا ان نقول ذلك العلم الجزئي الحاصل لنا بطريق التخيل
جزئي حقيقي له نوع قيد له بطريق التعقل ايضا فيعلم الواجب تعالى بهذا

الطريق

الطريق عندهم ولذا من شنع عليهم اي على كلامهم على نفي العلم ببعض المعلومات
من شنع عليهم في ذلك الكلام وانما حمله عليه بناء على ما اشتهر بين المتاخرين
ومنهم المشنع من ان التشخص اي المشخص الذي به يمتاز الشخص المعين من نوعه
عن سائر افراد نوعه امر زائد على ذاته وقوام الشخص كما ان الفصل داخل في قوام
النوع والمركب من المقوم الماهية بمعنى ما به الشيء هو هو فان الماهية بهذا المعنى
تشمل الكلي والجزئي لا الماهية بمعنى ما يكون جوابا عن السؤال بما هو فانها مختصة
بالكليات كما صرح به بعض المحققين قالوا ليس زيد مثلا هو الانسان وهذا هو
ولا يصدق على عمرو وان زيد بل هو الانسان مع شيء اخر نسميه بالتشخص وذلك
التشخص متشخص بذاته اي جزئي حقيقي لا نوعي والا لاحتاج في وجوده
الى تشخص اخر ينضم الى نوعه وننقل الكلام اليه فاما ان يدور او يتسلسل وينتهي
الى تشخص متشخص بذاته لا بواسطة تشخص اخر وايضا تقييد الكلي بالكلي لا يفيد
الجزئية فلو كان لكل شيء ماهية كلية لم يكن جزئي اصلا لعدم الانتهاء الى
متشخص بذاته فالمراد حينئذ التجريد المتاخرون حسبوا ان التشخص امر
زائد على الماهية النوعية نسبته الى النوع نسبة الفصل الى الجنس فيكون ذات
زيد عندهم مركبا عقليا من الجنس والفصل والتشخص فكما يصير الجنس
بدخول الفصل فيه نوعا متميزا عن المشاركات الجنسية كذلك النوع يصير بدخول
التشخص فيه شخصا متميزا عن المشاركات النوعية وجعلوا الامر المسمى بالتشخص
متشخصا بذاته لما سبق انفا وعلى هذا يكون ذوات الاشخاص مختلفة بالحقيقة
المختصة بكل منها اي بالهويات ويكون اتحادها بالماهية النوعية التي هي بعض
ما هو داخل في قوامها ثم ان هذا الامر في الماديات يكون مادي لا محالة فيلزم
ان لا يحصل العلم بها للمبادي العالية وهذا منشأ التشنيع على الحكماء بانهم ينفون
علم الواجب بالجزئيات المادية ولا يعتقدون احاطة علمه تعالى بجميع المعلومات فضلا
عن ذلك وينكرون والذي يتحقق من كلام الحكماء ان الماهية النوعية انما تتشخص
بنحو الوجود الخارجي بل تشخصها عين وجودها الخاص لا بمعنى ان الوجود ينضم
اليها فيصير المجموع شخصا بل بمعنى انه كما يصير بالوجود مبدأ الاثار يصير به ممتازا
عن غيره فالكلي الذي يجعله موجودا يجعله متشخصا بل الوجود والتشخص
متحدان بالذات متغايران بالاعتبار كما نص عليه الفارابي وغيره فكما ان وجوده متقدم
على وجود الاعراض الحالة فيه كذلك تشخصه ولذلك لو فرض تجرد جميع الاعراض
الحالة به كان شخصا باقيا لم يتبدل جوهره مما ذكروه من ان التشخص لا ينحل لا يطابق اصول القوم فانهم

حصروا الممكنة في المقولات العشر وحينئذ قال في التعليم الاول لا يستطيع ذاكر
ان يذكر شيئا خارجا عنها فليس في الممكنات شخص لا يكون له حقيقة نوعية
قوله وح فالشخص شخص لا نوع له يعني حين ما كان بطريق التعقل لان
الشخص لذاته هو جزئي والشخص شخص لا نوع له سواء كان داخلا في القوام
او خارجا اذ المتميز عن سائر افراد النوع لا بد ان يكون متميزا متشخصا
بذاته لا بواسطة متشخص اخر فطعا للدور او التسلسل ومن غفل عن اورد
عليه بان الدليل الدال عليه على كونه شخصا لا نوع له دل عليه سواء كان داخلا
في القوام او خارجا فالتخصيص بالدخول تطويل بلا فائدة انتهى نعم
يتجه على الشارح ان التشنيع المذكور لا يتوقف على الدخول في القوام بل يكفي
مجرد كونه شخصا لا نوع له وان كان خارجا والظاهر من المبني عليه ان
يكون موقوفا عليه طالما سلم وما قيل المراد بمجرد المنشائية لا الاحتياج
اليه فانه يدفعه عن كلامه في حيثية التجريد لا عن كلامه ههنا ويمكن دفعه
بان المبني على ما اشتهر هو التشنيع المعتد به الناشي عن احتمال ذهب اليه
طائفة من العقلاء لا مطلق التشنيع والحق في الجواب ان ليس بناء الحمل
والتشنيع على ما اشتهر باعتبار نفسه بل باعتبار لازمه الذي هو الحكم بان
من جملة المعلومات ما هو جزئي حقيقي مادي لا نوع له اعم من ان يكون
داخلا في القوام او خارجا كما يدل عليه جوابه الاتي فان حاصل التشنيع ان
من جملة المعلومات هو جزئي حقيقي لا نوع له مع قطع النظر عن كونه داخلا
او خارجا ويدل عليه ما اشتهر لان الدال على الاخص دال على الاعم وذلك
الجزئي في المادية مادي فلا يدرك بكنهه بطريق التعقل لان العقل انما يدرك
الكليات والجزئيات الغير المادية فكل ما يدرك بطريق التعقل فله نوع او جزئي
غير مادي بل انما يدرك بطريق التخيل فيلزم ان لا يكون ذلك الشخص
والشخص المشتمل عليه معلوما بالكنه بطريق التعقل فيلزمهم نفي العلم
ببعض المعلومات وح ظهر جواب الشارح انهم لا يثبتون لزوم الشخص اذا دخلا
في قوامه مسمى بالشخص فان ذلك اثبات بطلا بالدليل الذي اقاموه
على بطلان قول من قال ان شخص مجموع الماهية النوعية والعوارض
المختصة به وهو انه لو كان العوارض جزءا من شخص لم يصح حمل الماهية على
افرادها وزعم ان الضحك والانسان متلازمان فيكون كل منهما مباينا
للمجموع لم يكن منهما يكون شيئا حقيقيا حمل الجزء على الشخص المتميز بحسب

بل

الخارج

ثم
التشخص اذا دخلا في قوام التشخص يلزم
ان لا يكون الجزئيات المادية
المشتمل عليه معلومة بالكنه
صح صح صح

الخارج وذلك باطل قطعا بل الشخص معروض تلك العوارض وبهذا الدليل يبطل
ايضا احتمال كون شخص الممكن مجموع الماهية النوعية ولوازمه الخاصة بل
لا يثبتون اصلا لا داخلا في القوام ولا خارجا لان امتياز الشخص عندهم
اما بالعوارض الخارجية كالكيف والكم والاين وامثالها ولكل منها نوع مندرج
تحت المقولات التسع واما بالوجود الخاص الزائد على الماهية الممكنة وله
ايضا نوع وليس من شانه ان يدرك بالحس اما الاول فلانه عبارة عن حصة
معينة من الوجود المطلق بمعنى الكون في الاعيان المتخصص بالاضافة الى
الماهيات كما سبق منه وقد تقرر عندهم انه ما من طبيعة الا وهو نوع لماهيته
من الحصص واما الثاني فلانه عند الحكماء معقول فان لا يجاوز به امره الخارج
فيكون معدوما في الخارج ولا شيء من المعدوم في الخارج بمرئي او محسوس باحدى
الحواس فاذا كان امتياز الشخص عندهم باحدى هذين الامرين فلا يكون
امتيازه بما لا نوع له داخلا في قوامه ولا خارجا عنه فضلا عن امتيازه بما
لا نوع له محسوسا باحدى الحواس وايده بقوله والعوارض والمعروضات
اه فانه قال وكيف يثبتون ممكنا لا نوع له محسوسا باحدى الحواس وقد حصروا
اعيان الموجودات من العوارض والجواهر في المعقولات العشر التي هي الاجناس
العالية فكل ممكن ولو من الجزئيات له نوع وبالجملة ليس في اعتقادهم مفهوم
يدرك بالحس دون العقل بل كل ما يدرك بطريق التخيل هو يدرك ايضا
بطريق التعقل عندهم فلا اختلاف في المدرك بل في الادراك فهم مع ذلك
الاعتقاد لا يعلمون لزوم ما هو الكفر لهم فلا ينبغي تكفيرهم على اصول
اهل السنة ففي قوله بل امتيازه اه تعريض وبهذا البيان سقط الاوهام
من جملتها ما قيل ان اريد المقولات العشر فالصغرى القائلة بان جميعها
داخلة في احدى المقولات ممنوعة لجواز ان لا يكون بعضها داخلة في العشر فعلى
انهم لم يقيموا دليلا على هذا الحصر لكنه المواقف وان اريد مطلق المقولات بمعنى
مطلق المحمولات ولو كانت جزئيات فالكبرى على جواز كون الجزئي محمولا في التحقيق
فالكبرى المطوية القائلة بان طبيعة ما هو داخل فيها فله ماهية كلية مع الجواز
ان يكون بعض الجزئيات حقيقية بسيطا لا ماهية كلية له كذات الواجب وتشخص
ولا بد لنفي ذلك من دليل انتهى اقول ولا يخفى ان كون بعض الممكنات متشخصا
بذاته ان حمل على معنى كون التشخص معللا بالماهية بالذات او بواسطة لازمها
فقد قالوا ان النوع على هذا يتحصر في فرد وان حمل على معنى كون التشخص حين

الذات كما في الواجب عندهم فهو منافٍ لقولهم بان الوجود زائد على ماهية كل
ممكن فليس عندهم ممكن لا نوع له قطعا على ان المراد ههنا حصر الممكنات المادية
المحسوسة باحدى الحواس عندهم وفي اعتقادهم ولا شك انه انحصار تلك
المادة الشخصية عندهم وان لم تنحصر في الواقع مع ان الشارح ههنا مانع
لدليل التكفير فلا يفيد المنع قطعا قوله فانهم لا يثبتون امرا داخلا
مسمى اي وفيه انهم ادعوا كون التعين والتشخص وجوديا واستدلوا عليه
بان جزء الموجودة الخارج بخلاف المتكلمين حيث ذهبوا الى ان التعين
عدمي فهذا صريح في ان الحكماء اثبتوا امرا داخلا في قوام الشخص مسمى بالتعين
والتشخص ولا يخفى ان بان يجيء مراد على ان لا يثبته المحققون منهم وان
اثبته بعضهم فلا ينبغي تكفير جميعهم قوله واما بحسب النظر الدقيق اي يعني
قد اشتهر بينهم ان المشخص هو العوارض الخارجية وليس بصحيح لان كلا
من تلك العوارض ثابت للشخصية في الخارج بحيث يكون القضية القائلة
بان زيدا متحيز او طويل او قصير او ابيض قضية خارجية او حقيقية لا
ذهنية ومن البين ان ثبوت ~~[illegible]~~ الشيء الشيء في ظرف
من الخارج والذهن فرع وجود المثبت له في ذلك الظرف بداهة فلا بد ان يكون
ذلك الشخص موجودا مشخصا قبل ثبوت تلك العوارض له ولو قبلية بالذات
فلا تكون تلك العوارض مشخصة له في التحقيق بل المشخص هو الوجود الخاص
المقرون بتلك العوارض الخارجية وايضا لو كان المشخص هو تلك العوارض
لتبدل الشخص عند تبدل العوارض واللازم باطل ضرورة ان الشخص باق
من اول عمره الى اخره مع تبدل عوارضه في كل وقت وهذان الدليلان
اشار اليهما في حاشية التجريد كما عرفت ويتجه على الثاني انه يجوز ان يكون
الشخص في الواقع هو عوارض اللازمة الغير المتبدلة قوله فامتيازه بخصوص
وجوده الخاص اضافة العام من اضافة العام الى الخاص كيوم الاحد وقوله
يعني ان هذا الخصوص يعني ان ليس امتيازه بالوجود الخاص بمعنى ان الوجود
خاص ينضم الى الماهية النوعية فيصير المجموع شخصا معينا ان قد دل
الدليل على فساده سواء كان الوجود المنضم موجودا في الخارج كسائر الاعراض
الخارجية او امرا اعتباريا كما عرفت بل نقول ان كان الوجود المنضم
موجودا في الخارج لكان ثابتا للماهية في الخارج فيلزم ان يكون الماهية
موجودة مشخصة قبل ثبوته وهو مع كونه مستلزما لوجود الكلي الطبيعي

في الخارج

في الخارج مستلزم للدور او التسلسل لانا ننقل الكلام الى وجوده المنضم الى
المنضم وان كان عينه ربما معدوما في الخارج يلزم ان لا يكون شخص موجودا في
الخارج لان عدمه لجزء يوجب عدمه الكلي بل انما يتبع زائد به يعني ان هذا النحو المقارن لتلك
الاعراض المخصوصة به اي خصه انفاعل به بحيث ينتزع منه لا من غيره فيكون به
ممتازا عن سائر افراد نوعه مع كون هذا النحو اعتبار ذهني خارجا عن قوام الشخص
واما مقارنة هذا النحو لتلك العوارض المخصوصة دون غيرها لذاتها او بتبدلها
فباقتضاء ماهية النوعية واستعداداتها لها او لاستعدادات متواردة
متعاقبة في مادة ذلك الشخص عندهم وعلامة التي بها يمتاز عندنا اي لا نفس
الشخص فان الحس بحدي الحواس هو تلك الاعراض لا نفس الشخص
الذي هو معقول ثان وفي هذا الكلام اشارة الى اصلاح المشهور بان يقال
لعل مرادهم من جعل العوارض مشخصة جعلها مشخصة عندنا لا في نفس
الامر فلا اندفاع بين المشهور والتحقيق قوله وبذلك يختلف تلك العوارض
اي لاجل ان تلك الاعراض مشخصة عندنا لا في نفس الامر يختلف تلك الاعراض
باختلاف المدرك والا ذهان اذ بها يتشخص ويمتاز الشخص عند بعض
الاذهان بكيفه وكمه وعند البعض الاخر باينه ومتى او بالمجموع وحاصله لو كان
العوارض مشخصة في الواقع لم يختلف حسب الاذهان واللازم باطل وهذا دليل
اخر غير ما اشار اليه في حاشية التجريد لا يقال غاية ما يدل عليه هذا الدليل انه
ليس لمجموع العوارض الف به الشخص مشخصة في الواقع والمطلوب ان
لا شيء من هو العوارض بمشخص ولا يلزم ذلك من هذا الدليل لجواز ان يكون العوارض
المتعددة الخاصة عند كل مدرك بمتابة هو عينه مشخصة في الواقع لانا
نقول فعلى هذا يلزم ان يكون لشخص واحد وجودات متعددة في الخارج سواء
كان التشخص عين الوجود الخاص او كان متلازمين كما يدل عليه قولهم كل
موجود مشخص وبالعكس واللازم باطل ضرورة بقي كلام هو ان غاية الادلة الثلثة
المذكورة في الكتابين ان لا يكون المشخص في الواقع تلك العوارض ولا يلزم
منه ان يكون المشخص هو الوجود الخاص وهو المطلوب الا ان يقال ليس هناك
امر متقدم على جميع العوارض الا الوجود الخاص والتشخص وهما امر واحد
بالذات كما نص الفارابي وغيره واعلم ان الوجود الذهني عند مثبته طالوجود
الخارجي في جميع ما ذكر الا هذا واما عند النافين فلا وجود ولا موجود ولا
تشخص ولا مشخص قوله بمن يقول بحجية السمع والبصر او كما ذهب اليه الاشعري

في فجمهور والشارح بنى على ان الاحساس باحد الحواس علم عندهم وهو مخالف
للعلم عندهم فقد كان يقول غاية هذا ان يرجع ان يكون المسموعات والمبصرات
منكشفة عنده تعالى على وجه جزئي حالتي كونها عينا بواسطة السمع والبصر بل الكل
من بكثير لكن ذلك الانكشاف هل يترتب على صفة العلم كما ذهب اليه الاشعري او
على نفسه الجزئي السمع والبصر كما ذهبوا اليه فكل مفهوم جزئي تعالى بواسطة
الحواس على الوجه الجزئي فهو معلوم له تعالى على الوجه الجزئي الا الكل بواسطة العلم
عند الاشعري فلا اختلاف بيننا وبينه تعالى في المدرك بان يكون بعض المعلومات
معلومات له دون الواجب تعالى بل في طريق الادراك من جهة ان علومنا الجزئية
بواسطة الجسمانية دون الواجب تعالى فتأييد طلانه بذلك الارجاع مما لا وجه
له فانه قياس مع الفارق ثم لو كان الارجاع لنفي الانكشاف فات على الوجه الجزئي
صح تأييد وليس فليس ولا فان قلت قد تقرر ابطال التوجيه السابق لكلامهم
بقوله قلت حاصل مذهب الفلاسفة اه ومنشأه ما سبق منه من ان المؤثرية
الحق هو الله تعالى في تحقيقهم كما يشير اليه ان على تقدير صدور المواد والماديات عن
غير الواجب تعالى لا يلزم تعلقه بها فضلا عن تعلقه بالوجه الجزئي وحاصل الايراد
ان الجزئيات المادية صادرة عندهم عن الواجب تعالى بالاختيار بالمعنى الاعم الجامع
للايجاب وهو ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وكل شيء كذلك فهو معلوم له تعالى
بالوجه الجزئي قبل ايجاده فلا يتوقف العلم الجزئي بالشيء على وجوده عندهم
فضلا عن الاحساس به فيبطل التوجيه السابق اما الصغرى فلما سبق من تحقيق
مذهبهم مع ما تقرر في كتبهم من ان صدور الاشياء عنه تعالى بالاختيار بالمعنى
الاعم وما تقرر عندهم ايضا من ان الفاعل بالاختيار يتوقف فعله على تصور ذلك الفعل بالوجه الجزئي ولك ان تقول لو صح التوجيه السابق
لكان على يعقوب الجزئيات المادية ايضا على الوجه الكلي عندهم لاستحالة الالة
الجسمانية في حقه تعالى بحسب فيلزم ان لا يكون تلك الجزئيات عندهم معلومة بالوجه
الجزئي لاحد من الواجب ويعقوب مع انها معلومة لاحدهم بالوجه الجزئي لانها
اما صادرة عن الواجب او عن العقول بالاجبار عنه وكل ما صدر بالاختيار
فهو معلوم للمصدر بالوجه الجزئي لما تقرر من توقف فعل المختار على التصور
الجزئي فقد ظهر ان هذا لا يرد غير موقوف على تحقيق مذهبهم السابق لكنه
قصد تحقيقه مع ذلك تحقيق ولم يجوز خلافه قوله الرأي الكلي لعل مرادهم من
الرأي والتصور هنا اعم من تصور ماهية الكلي والتصديق بفائدة مهمة او

التصور

التصور مقارن بذلك التصديق فيكون الرأي الجزئي عبارة عن التصور الجزئي مقارن
بالتصديق بفائدة معينة او يجري مجراه وذلك لان مجرد التصور لا ينبعث عنه الشوق
الجزئي اي الشوق الى فعل جزئي معين بل لا بد من التصديق بالفائدة المعينة
المرجحة لذلك الفعل على الترك عندهم والتعبير عن التصديق بالتصور للايهام
الى ان مرادهم من التصديق بالفائدة اعم من الشك والوهم والتخيل كما قيل وقد
سبق الاشارة اليه وبيان نسبة الكلي الى جميع جزئياته مثلا اذا اردنا فعلا من
الافعال المشتملة على فائدة ما فالفعل المراد كلي نسبته الى الكتابة والاكل والشرب
والذهاب الى موضع معين وغيرها من الافعال على السواء فتصور تلك الافعال
الافعال لمجرد هذا الكلي لا ينبعث منه الشوق الى الخصوصية لكنه لا بد من
الترجيح من غير مرجح بل لا بد بعد ذلك ان يتصور الكاتب في ذلك الوقت بخصوصها
وان يصدق بالفائدة المعينة المترتبة عليها لترجح على غيرها عنده فينبعث
منه الشوق الى خصوصيتها وانت خبير بان الشوق الذي هو سبب النفس يستحيل
في حقه تعالى فيه تحقيق مذهبهم السابق من ان موجد الكل هو الواجب تعالى
دل عبارة الشوق على ان مرادهم من الفاعل هنا هو الكاسب وبذا السؤال
ح على انه اذا لم يكن الكسب بالرأي الكلي فلا يمكن الا ايجاد بالطريق الاولى وان حمل
الشوق على غايته التي هي الارادة الجزئية المتحققة في الموجد والكاسب فنقول لك ان
مرادهم اعم من الموجد والكاسب في نقول لك ان الفعل لنفسه يكسب العبد
عند اهل السنة ومحقق الحكماء ويوجده عند المعتزلة والبعض الاخر من الحكماء غير
معلوم له بالوجه الجزئي قبل صدور ذلك الفعل منه كسبا او ايجادا ضرورة توقف
علومه الجزئية بغير نفوس الناطقة على الاحساس وتوقف الاحساس على وجود المحسوس
فلو توقف صدور ذلك الفعل عنا على علمنا به بالوجه الجزئي لزم الدور الباطل
فقد ظهر صحة الجواب الاتي عندهم وبالنظر الى مذهبهم وان لم يصح عند اهل
السنة وهذا القدر كاف ههنا لان مراد الشارح بيان ان ليس في كلامهم ما
ينافي التوجيه السابق لا بيان ان الواقع كما ذكروا هكذا ينبغي ان يفهم المقام
قوله ولذا اثبتوا في الفلك اه اي لاجل ان فعل الفاعل المختار ولو كسبا يتوقف
على التصور الجزئي اه لاجل ان الرأي الكلي لا ينبعث عنه شوق جزئي يتوقف عليه
ايجاد ذلك الفعل اثبتوا في الفلك النفس الفاعل المختار عندهم وراء النفس
المجردة له الخ هي منزلة النفس الناطقة بالنسبة الينا قوة جسمانية يرتسم
فيها صور الحركات الجزئية الجسمانية وتلك القوة منزلة الخيال فينا فيكون مبدأ

وآلة تخيل تلك الخطوات ومنه ينبعث شوق جزئي الى طلب حركة ويتأكد ذلك الشوق
بالتصديق بان في طلب حركة كذا مؤديا الى التشبيه بالباري تعالى الخ ليدل الخ جميع كما لانها
بالفعل كما قالوا فيصدر منه تلك الحركة وفي قوله ورثما سماها بعضهم وهو
الامام الرازي اشارة الى دفع ما اورده الطوسي على الامام من ان اثبات نفسين
جسم واحد مما لم يذهب اليه احد وحاصل الدفع ان مراد الامام من النفس منطبعة
هو تلك القوة الجسمانية ولا محذور في اثباتها واما النفس المجردة وانما المحذور
في اثبات نفسين مجردتين قوله قلت قد صرح بعضهم اي بعض صدور ربع
الى طلب منحصر فيه بحسب الخارج عند جميعهم كما صرح به بعضهم ورئيسهم كما يدل
عليه التوفيق الآتي فلا يرد ان هذا الجواب انما يدفع السؤال عن المصرحين لا عن
جميعهم فيبقى حاصل الجواب منع التقرير عندهم وفيه انه يأباه النقل عن الاشارات
مع نقل استدلال الشارح بل الحق انه منع للزوم تعقد للاشياء على الوجه الجزئي
مما تقرر عندهم مستندا بتحرير القاعدة المشهورة عندهم بان مرادهم من التصور
الجزئي ما هو جزئي حقيقة او ما هو في حكمه في عدم التعدد بحسب الخارج ومراد
الشيخ بمراتب الحكمة الاشارات ما يقابله او ما ليس بجزئي الحقيقة والاحكام
ما سنبينه ونحن نقول لا حاجة الى التأييد بتصريح الشيخ وغيره اذ هناك
دليل قاطع على ان مرادهم من التصور الجزئي ما يعم الجزئي الحقيقي والمنحصر
في فرد اذ لما توقف ادراك على الآلة الجسمانية عندهم وجب حمله على ذلك
التصور السابق بالبرهان على وجود الصادر الحادث ويستحيل تعلق الاحساس و
سائر القوى الجسمانية بالمعدوم وانما يتعلق بالموجود الخاص او بصورته المخزونة
في خيال بعد غيبوبته عن الحس مشترك عندهم كما يدل عليه كلامهم في باب الرؤيا
قوله يصح صدوره عن واحد فلا لان بيان كونه في بيان تلك القاعدة من ان نسبة الكل
الى جزئياته سواء فلو انبعث شوق الى بعض جزئيات معين دون غيره لزم الترجيح
من غير مرجح يجري هنا لانه قيل ان الاجزئيات لما لا مثل لفرده اذ الكلام في الترجيح
السابق على وجود ذلك الفرد بل لان ذلك المنحصر انما انحصر فيه لامتناع غيره
بحسب نفس الامر عندهم قالوا المتعين ان علل بالماهية اما بالذات او بلوازمها
بينها منحصرة في شخص واحد فيمتنع تعددها بتعدد الاشخاص
العقلية بل بالذات لهيولى الافلاك قابلية لصورها الجسمية وما لنطف القابلية
مصورة بنفسها او بسبب اعراض تكتنفها كهيولى العناصر الاربعة فانها واحدة
متشابهة بينها وقد عرفت انها استعدادات تختلف بحسب القرب والبعد من الفلك وانما

لم يتعدد

لم يتعدد القابل لا بالذات ولا بالاستعدادات انحصر الماهية الحالة فيه في شخص واحد
كهيولى طل فلك بالقياس الى صورته النوعية وبنوعي هذان ما ليس كما ذكر و
يسمى مجردا او مفارقا فتنوعه منحصر في شخص واحد كذا في المواقف وشرحه فقد
ظهر ان انحصار ماهيات العقول طل في شخص يكون تلك الماهية علة تامة
لتعينها المعين اما بالذات او بواسطة لازمها الذي هو اشتداد المقارنة للمادة فيمتنع
لها فرد آخر امتناعا بالذات او بالغير وان انحصار نوع طل فلك ولذا الشمس ليس
لاقتضاء ماهية النوعية بل لامر خارج هو امتناع تعدد القوابل لا بالذات ولا بالاستعداد
بالاستعدادات اذ قد زعموا ان الواجب تعالى موجب في افعاله فلما استعد للوجود
بحسب المادة وما لم يستعد يجب عدم ايجاده فليس في الامكان ابدع مما كان اذ ليس
في الجود بخل وفي القدرة نقصان فعدم تعدد القوابل لعدم امكان التعدد فعدم
ايجاد شمس اخرى ليس لمجرد عدم الارادة مع امكان الارادة كما يقوله القائلون
بكون الواجب تعالى مختارا لا موجبا بل لامتناع الارادة والايجاد في نفسها عندهم
وان كان امتناعا بالغير في الواقع وهذا التقدير طاف في الترجيح والصدور عندهم
فيصح الصدور مبنية على امكان الاتفاق والامكان الوقوعي وقول المنطقيين بامكان شمس
اخرى مبني على امكان الذاتي فلا نقض ولا اشكال في صحة الجواب المذكور على
زعمهم نعم يتجه عليهم من طرف المتكلمين من امتناع تعدد افراد تلك الانواع
المنحصرة مبني على كون الواجب تعالى موجبا في افعاله وذلك قطعي البطلان
بحدوث العالم وبعد امكان تعدد افراد نوع واحد لزم الترجيح المذكور لما
ذكرتم بعينه ثم يجوز الصدور كسبا عن زيد لكن قياس الايجاد على الكسب
قياس فاسد ولذا استدل اهل السنة على نفي كون العبد خالقا لافعاله بانه لو كان
موجدا لافعاله لكان عالما بتفاصيل طل فعل واللازم باطل ضرورة
هكذا حقق المقام وزيح عنك خرافات الاوهام قوله ومن البين ان لما كان ما
صرح به بعضهم دافعا للاشكال بما لا مثل له من نوعه كالعقل الفعال والشمس
لا بما له مثل من نوعه كزيد وهذا الجواب احتاج الى تمهيد هذا المقام وحاصله ان
تعالى عام بكل ماهية لا يخفى عليه شيء من الفرد او عرضياته ومن العرضيات ما يختص
كون زيد ابنا لفلان سواء من اسرة كذا في مكان كذا وقت كذا ولو سئل فالعرض
المركب من عرضيات كثيرة تختص به في الخارج قطعا الا يرى ان الماشي على القدمين
صادق على مثل الدجاج وعريض الاظفار صادق على مثل الفرس مع ان المجموع
المركب منهما غير صادق على شيء منهما فاذا ركب الماهية الانسانية مثلا مع العرضي المختص

بزيد كان المجموع المركب منهما ماهية نوعية للفرد المركب من العارض والمعروض
منحصرة فيه لما قدمنا من ان ما من ماهية الا وهو نوع لما تحته من الخصص
فيكون ذلك الفرد المركب لا مثل له من نوعه الذي هو المجموع المركب من
ماهيتي العارض والمعروض ويرد عليه انه غير حاسم لمادة الاشكال لان زيد
المعروض لذلك العارض المختص به من جملة ما صدر عن الواجب تعالى لما ان
مبدأ ذلك العرض من جملة ايضا وايضا ذلك المجموع نوع اعتباري ومبني
الجواب على تعميم النوع من الحقيقي والاعتباري وفرد النوع الحقيقي هو زيد المعروض
الموجود في الخارج وفرد النوع الاعتباري هو المركب الموجود في الذهن لا في
الخارج وكل من الموجود الخارجي صادر عن الواجب تعالى وكذا بالنسبة الى العلاوة
فقد ظهر ان مراده من الفرد المركب هو المركب من الشخصي والعرضي المحمول عليه
كزيد الضاحك الآن في هذا المكان لا المركب من ومن عرض الغير المحمول
عليه كجرح زيد وضحكه كما توهم من قال فيه ان كون المركب كذلك لا يفيد
في المقام بل لا بد ان يكون كل واحد من اجزائه انه كذلك فان الله تعالى كما كان
فاعلا للمركب فاعلا لاجزائه انتهى ولا يمكن حمله على ما ذكرنا لان الموضوع
والمحمول لا يتغايران جعلا ووجودا والا لامتنع الحمل بينهما نعم مبدأ اشتقاق
العرض كالضحك موجود بجعل آخر ويرد على ان لا فرق ادعى لو سلم ان بعض
الصادر عن الواجب تعالى له مثل من نوعه كزيد المعروض لعارض المختص به فلا
حاجة الى تصحيح الصدور عن الواحد منحصر الى التزام النوع المركب لان
النوع في كلامهم مبني على التمثيل اذ لا فرق بين النوع المنحصر والعرض المنحصر
في ذلك التصحيح اذ بدون الصحة على الانحصار ولا مدخل للذاتية والعرضية
فكما يجب صدور ما لا مثل له من نوعه كذلك يصح صدور ما لا نظير له من عرضيته
ففي هذا الكتاب جواب عما اورده عليهم في حاشية التجريد من ان التخصيص
بالنوع بلا مخصص لعدم الفرق فتدبر العلاوة على ان مراده من العارض
في هذا المقام هو العرض المحمول كالضاحك لا العرض الغير المحمول كالضحك
اذ ليس زيد من افراده فضلا عن كونه منحصرا فيه بخلاف مثل الضاحك
لكن يتجه عليه ان عدم الفرق بينهما انما يصح اذا كان الايجاد عندهم
غير العلم بذلك الكلي المنحصر وليس كذلك في العلم بالعارض المنحصر
يكون ايجاد العارض لا للمعروض فلا بد من النوع المنحصر عندهم و
سيتضح ما ذكرنا بقي هنا كلام سبق الى بعض الاوهام وهو انه تعالى ان

ان لم يعلم

لم يعلم انحصار النوع او العارض يلزم الترجيح المذكور وان علم ببعض المعلومات
وان علم يلزم علم الجزئي بذلك الفرد وليس بشيء لان الحكم بالانحصار
لا يتوقف على التصور الجزئي الا يرى انا نحكم بانحصار مفهوم الخالقية في الواجب
تع مع انا لا نعلمه تعالى الا بوجوه كلية منحصرة فيه مثل واجب الوجود قوله
ويمكن التوفيق اذ يحتمل ان يكون جوابا لسؤال مقدر بان يقال لكن بقي
التناقض بين كلاميهم احدهما قولهم الفرد الكلي لا ينبعث عن شوق جزئي
وثانيهما قولهم المعلول الذي لا مثل له من نوعه يصح صدوره عن الواحد
منحصر فيه وحاصل الجواب ان الكلية في القول الثاني بالمعنى المشهور ولذا
احتيج الى تقييده بقيد منحصر في فرد وفي القول الاول بالمعنى الغير المشهور
فيكون مرادهم من التصور الجزئي في تلك القاعدة اعم من الجزئي حقيقة
او حكما مجازا بقرينة ما صرحوا الا حقيقة اذ ليس للجزئي معنيان كذلك
ويحتمل ان يكون جوابا اخر عن ذلك التناقض بناء على ان الجواب السابق
كما دفع السؤال دفع التناقض والفرق بين جوابي التناقض ان الاول
مبني على ان الكلي بالمعنى المشهور مستعمل في المعنى الحقيقي في القول الثاني وفي
المعنى المجازي اي ما تعدد افراده بالفعل في القول الاول والثاني مبني ان
الكلي مشترك عندهم بين هذين المعنيين فيكون حقيقة في كلا القولين
لا مجاز في القول الاول وعلى كلا الاحتمالين يكون الجواب عن اصل الاشكال
جوابا بتحرير القاعدة العقلية لا بتخصيصها كما وهم والثاني ما هو مشترك
بين كثيرين اما ما تعدد افراده بالفعل اما في الخارج فقط كالانسان والفرس
واما في الذهن فقط كالوجود والعدم وسائر الامور الاعتبارية فلا
مثل الشمس والعقل الفعال ضبطا بهذا المعنى بالمعنى الاول المشهور ولعل
مرادهم من العقلاء في هذا التعريف لقصد المشاركة للتعريف الاول
او لتغليب الاشرف الذي هو الانسان على غيره والا فهو انما صح في التعريف
الاول لان المراد من وقوع الشركة فيه تجويز العقل صدقه على الكثير مع
قطع النظر عن جميع الامور الخارجية عن تصوره والتنصيص عليه زادوا
قيد النفس ولا شك ان كل كلي ولو كليا فرضيا كلا شيء مع قطع النظر عن
ذلك يجوز العقل صدقه على جميع العقلاء والمراد من الاشتراك في هذا
التعريف صدقه على الكثير في الواقع وكثير من الكليات بهذا المعنى كالفرس
والجماد لا يصدق على شيء من العقلاء في الواقع فالصواب الكثير قوله لكن

قوله

بقي انه يمكن ح ان يجيب ما كان مرادهم من التصور الجزئي المصحح للصدور ايجادا او
كسبا شاملا للكلي المنحصر في فرد وحاصل هذا الايراد بابطال السند المذكور في
الجواب بانه لو كان مرادهم من التصور الجزئي ما يعم الكلي المنحصر في فرد لم يثبت
عندهم القوة المنطبعة في الفلك انه يمكن تصور نفسه المجردة خلا من تلك
الحركات الجزئية بكلي منحصر في تلك الحركة وانما تثبت تلك القوة عندهم
اذا توقف صدور تلك الحركة عنها على تصورها على الوجه الجزئي الموقوف
عليه الى الآلة الجسمانية مع انها ثابتة عندهم اقول هذا مدفوع بما ذهبوا
اليه من ان الصور الكلية المرتسمة في القوى بتجريد المتخصصة كما دل عليه
كلامهم في العقل بالملكة من مراتب النفس حيث جعلوا حصول الصورة
الكلية في العقل في تلك المرتبة مشروطا باحساس الجزئيات والتنبه لما بينها
من المشاركات والمباينات قالوا فلا يعلم الانسان ماهية اللون ولا العنين ماهية
لذة الجماع فاذا كان الفلك فاقدا لتلك القوة لم يحصل في نفسه المجردة
ماهية مطلق الحركة ولا ماهية شيء من عوارضها التي هي مبادي اشتقاق
عرضيات الحركة فضلا عن الماهية المنحصرة في فرد بخلاف ما اذا لم يكن
فاقدا لها اذ حينئذ ما ثبت الحركة المعينة كالدورة المعينة مثلا ترتسم فيها
صورتها الجزئية فيتصور النفس الفلكي الحركة الآتية عقيبها بكلي منحصر
فيها وهو مثل هذه الحركة المعقولة وكيف يحمل مرادهم ههنا على ان
صدور الحركة المعينة عن النفس الفلكي يتوقف على تصورها الجزئي السابق
على وجودها مع قولهم بتوقف الادراك الجزئي على تعلق الآلة الجسمانية
مع استحالة تعلقها بالمعدوم في الخارج وهل هذا الا تناقض صريح قوله
فذهب بعضهم الى ان علمه تعالى اعلم ان للعلم عندهم معنيين احدهما
نفس الادراك وثانيهما مبدأ الادراك وبذلك صرحوا في اول العلوم بطلقونه
تارة على الادراك وتارة على الملكة التي هي سبب الادراك فاذا كان الادراك
عبارة عن الصورة على المذهب الاصح اي مطلق الصورة الحاضرة عند
مجرد سواء كانت صورة خارجية اي هوية موجودة في الخارج لكن
العلم بحضورها او صورة ادراكية كما في العلم الحصولي كما ذكر في كتبه
كان العلم مشتركا بين العلم بمعنى الصورة والعلم بمعنى مبدأ الانكشاف
المعنيين وبين المعنيين عموم وجه لتصادقهما في ذات الواجب تعالى وعلمه
بذاته وفي الصورة الواحدة الاجمالية في علمه تعالى بغيره كما يثبتها الشارح له

له تعالى

له تعالى ويصدق المعنى الاول بدون الثاني على الصورة الواحدة التفصيلية لعلوم
معين التي هي مرآة لملاحظة فانها مبدأ الانكشاف في تلك العلوم لا لسائر
المعلومات ويصدق المعنى الثاني بدون الاول على ذاته تعالى في علمه تعالى بالممكنات
على مذهب الحكماء وعلى صفة العلم لقائمة بذاته غير الصورة الاجمالية على مذهب
المتكلمين فلا تناقض بين ما ذكره ههنا من الاختلاف بين الحكماء وبين ما سبق
من اتفاقهم في ان علم الواجب عين الذات سواء بذاته او بالممكنات لان اتفاقهم
في المعنى الثاني والاختلاف ههنا في المعنى الاول قوله وذهب البعض الى ان علمه تعالى
لعل مراده سواء بذاته تعالى او بغيره صورة مجردة غير قائمة بشيء من ذاته
تعالى وذوات سائر الاعيان بل قائمة بانفسها وهي التي اشار اليها الامام حيث
قال جميع ما نتصوره فلها وجود غائب عنا قائم بنفسها كما يقوله افلاطون
او مرتسمة في العقل الفعال كما يقوله الحكماء فعلى هذا يكون المثل الافلاطونية
شاملة للمثل الجزئية لان تصور الكلي وصور الجزئيات وتوهمن على العقول
المجردة موجودة فيه قال في شرح المقاصد ذهب بعض المتألهين من الحكماء
ونسب الى القدماء الى ان بين عالمي المحسوس والمعقول واسطة تسمى عالم المثل ليس
في تجرد المجردات ولا في مخالطة المادية وفيه لكل موجود من المجردات والاجسام
والاعراض حتى الحركات والسكنات والاوضاع والهيئات والطعوم والروائح مثال
قائم بذاته معلق لا في مادة ومحل يظهر للحس بصورة مظهر طالعة والخيال
والماء والهواء ونحو ذلك وينتقل من مظهر الى مظهر وقد يبطل اي ظهوره كما
اذا فسدت المرآة او الخيال او زال المقابلة والتخيل هو عالم عظيم الفسحة
غير متناه يحدد ويحد والعالم الحسي في دوام حركة افلاكه المثالية وقبول عناصره
ومركباته اثار حركة افلاكه واشراقات العالم العقلي وهذا ما قاله الافلاطونيون
ان في الوجود عالما مقداريا غير العالم الحسي لا يتناهى عجائبه ولا يحصى مدنه
ومن جملة تلك المدن جابلق وجابرصا وهما مدينتان عظيمتان لكل منهما
الف باب لا يحصى ما فيهما من الخلائق ومن هذا العالم يكون الملائكة والجن
والشياطين والغيلان لكونها من قبيل المثل والنفوس الناطقة المفارقة
الظاهرة فيها وبه يظهر المجردات في صور مختلفة بالحسن والقبح والنظافة
والكثافة وغير ذلك بحسب استعداد القابل والفاعل وعليه بنوا امر المعاد
الجسماني فان البدن المثالي الذي يتصرف فيه النفس حكمه حكم البدن الحسي
في ان له جميع الحواس الظاهرة والباطنة فتلتذ وتتألم باللذات والآلام انتهى

وان كان لكل مجرد مثال مقداري في هذا المقام فيكون لكل ما لا ينقسم مثال مقداري
فيه ايض كالنقطة والجسم فلا حاجة الى ان يقال ان عالم المثال المقداري يعني المثل
الافلاطونية لانه كما يثبت صورا معلقة غير مقدارية للجسم وعلمه بان عدد الواجب
هو تلك الصورة متعلقة ظنية كانت او جزئية ونقل عنه يوجد من كل نوع فرد
مجرد عن جميع العوارض ازلي ابدي لا يتطرق اليه فساد اصلا قابل للمتقابلات
كالضحك والبكاء والعلم والجهل والقيام والاقعاد فان الانسان متصف بالكل
واحتج عليه بان الانسان مثلا قابل للمتقابلات والا لم تعرض له فيكون في نفسه
مجردا عن الكل لان ما يكون معروض لبعضها يستحيل ان يكون قابلا لها بقيد
وهو جزء هذا الانسان الذي لا شك في وجوده وجزء الموجود موجود في الخارج
فالقابل للمتقابلات موجود في الخارج فقد حكم بكون فرد من الانسان مجرد موجودا
في الخارج وهو بعينه علم الواجب تعالى بالانسان عنده وما ورد عليه ان ذلك لغو
فاسد بل هو بعينه ماهية المجردة عن جميع العوارض والحكم بوجودها قطعي فبطلان
لان كل موجود في الخارج متعين متصف ببعض المتقابلات بداهة واطلاق
صاحب حكمة الاشراق بان ليس مراده افلاطون من الفرد المجرد انما هو بنفسه تلك
بل هو يشير الى ما عليه الحكماء المشائيون يعني الاشراقية من ان لكل نوع من الافلاك
والكواكب والبساطة العنصرية ومركباتها جوهر مجرد من عالم العقول يدبر
امره ويحفظ نوعه الذي هو الذي يحفظها وينورها ويجذب الدهن وشمع
اليها ويسمونه رب النوع ويعبر عنه بلسان الشرع بملك الجبال وملك البحار
ويدعي الاشراقيون كونه جزئيا يقولون ان على ذلك الشرع يعني ان نسبته فيضه الى
جميع اشخاص نوعه سواء يعني ان مشتركين بينها حتى يلزم ان يكون ماهية انسانية
مجردة موجودة في الاعيان مشتركة بين جميع الافراد متحققة في المواد ويكون
هذا الانسان المحسوس فردا وانسان اخر معقول مجرد فردا ابدا
ولا يتغير وبهذه الصور المعلقة ليست مثل الافلاطونية لان مثل افلاطون
نورية اي من عالم العقول وهذه المثل المعلقة من عالم الاجسام التي بعضها
ظلمانية وبعضها نورانية ففي قوله شهرت اشارة الى تاويل صاحب حكمة
الاشراق ومراده وذهب البعض الى ان علمه تعالى بتلك الصورة المعلقة سواء كانت
عين المثل الافلاطونية او غيرها وظاهر عبارة الاشارات حيث قال وجب
الوجود لما كان يعقل ذاته بذاته لا بواسطة صورة ثم يلزم فيوضه معقول يلزم
والعقول الدائم القيام بتدبير الخلق وحفظه وانما دعا سلبية لجميع سلسلة

مقدارية يثبت صور معلقة صح صح

عقلا

عقلا بذاته لذاته فيلزم عنه من ضمير فيوضه اي حال كونه عالما بذاته لذاته ويمكن ان
يكون مفعولا له ليلزم اي يلزم لعلمه بذاته لذاته ان يعقل الكثرة فاعلم يلزم
جاءت الكثرة جوابه لما لازمة ثم اعلم ان ذاته لا واحدة في الذات متقومة بها وجاءت
ايضا على ترتيب اقتضته العناية الازلية وهو ترتيب سلسلة الممكنات والكثرة
اللوازم من الذات سواء كانت متباينة كالعقول او غير متباينة كالصفات لا تنثلم
الوحدة اي لا تخل بها اذ البساطة تدخل في الحد والاول تعالى يعرض من الكثرة
اللوازم اضافية وكثرة سلوب وبسبب ذلك كثرت الاسماء لكن لا تاثير لذلك
في وحدانية ذاته تعالى وحدة حقيقية بحيث لا تعدد لا بالذات ولا بالاعتبار
ولا يخفى ان اللوازم الغير المتباينة ليست بصريحة في الصور العقلية القائمة بالذات
لجواز ان تحمل على الاعتبارات العقلية كما يشير اليه من اللوازم الاضافية والسلوب
ولذا قال ظاهر عبارته فيهما فيه بل الظاهر هي تلك الاعتبارات والاولى ما قيل
تلك العبارة ما ذكره في العلم الانفعالي حيث قال الصورة العقلية قد يجوز
بوجه ما ان يستفاد من الصورة الخارجية مثلا كما تستفيد من السماء صورة السماء
وقد يجوز ان تسبق الصورة اولا الى القوة العاقلة ثم يصير لها وجود من خارج
مثل ما تعقل مثلا ثم تجعله موجودا ويجب ان يكون ما يعقله واجب الوجود
من الوجه الثاني ففي هذا انما قال ظاهر عبارته انه يمكن تاويله بان مراده
من الوجه الثاني بمجرد تقدم علم الواجب على وجود الاعيان وهو تقدمها بالذات
لا مع ارتسام صورها في ذات الواجب تعالى قوله حيث قال هو يعقل الاشياء دفعة
اي من غير تقدم تعقل بعضها على بعض تقدما ذاتيا اذ الدفع الذي يستلزم
حدوث تعقلها وهو مع دفع هذا يكون المراد من الاشياء غير ذاته تعالى فان
العلم بذاته علم بتلك عندهم فيكون متقدما بالذات من غير ان تتكثر بها
اي في تلك الدفعة ويؤيده ما في بعض النسخ من قوله فيها صورها في جوهره
تعالى اي في ذاته تعالى او بتصور حقيقة ذاته اضافة الحقيقة الى الذات كشجر
الدار اي ان حقيقته تعالى عين ذاته عندهم وليس له تعالى حقيقة كلية والتصور
هنا بالمعنى اللغوي اي قبول الصورة وهو مطاوع التصوير يقال صوره فتصور
بصورها اي بصورة شيء منها بناء على اضمحلال الجسمية بالاضافة الجسمية والالم
يصح مقابلته لشق الاول بخلاف ما ان حمل على ما ذكرنا فانه يدل على ان ذاته
تعالى لم تتصف بصورة من صورها اصلا وهو لم يفهم من الشق الاول الدال على نفي
اتصاف ذاته تعالى بالصور الكثيرة وحالة او في سياق النفي للعموم فكانه قال من

غير ان يتصف ذاته تعالى بالصورة لا بصورة متعددة ولا بصورة واحدة منها
وتلك ان تقوم مراده من غير ان يتصف بصورها التفصيلية ولا بصورها
الاجمالية الوحدانية للزوم المفاسد على كل تقدير منها كون الواحد الحقيقي
فاعلا وقابلا ومنها زيادة الصفة على الذات ومنها كون تعالى محلا لبعض
الممكنات الصادرة عنه تعالى والكل محال عندهم ولذا سموا غيره في العبارات
ولذا قال صرح بنفي بل ذلك التعقل الدقيق بان يفيض عنها اي عن حقيقة
الذات صورها سواء كانت صورا خارجية كما في صور العقول القديمة
او صورا علمية في صور الحوادث المرتسمة في بعض العقول معقولة فهذا
هو ظاهر الاضراب لكنه يأباه كون المعلومات عندهم مرتبة في الوجود
الخارجي فالوجه انه اضراب على لازم حكم الكلام الاول فلا نفيض عنها
صورة تلك الدقيق لا متعددة ولا واحدة بل نفيض بعدها صورها
معقولة مرتبة كما في صور العقول الخارجية او غير مرتبة كما في الصور الادراكية
المرتسمة في العقول بناء على ان علوم العقول اجمالية غير مرتبة عندهم وقوله
معقولة حال من الصور اي نفيض حال كونها معقولة لا انها تصير معقولة بعد
الفيضان وحاصله من اثر برهمنا في التحصيل من ان تعقل الواجب تعالى
بالاشياء ليس بمعنى انها صدرت عن الذات فتعقلها على ان يكون تعقلها متأخرا
عن صدورها اذ يستحيل الصدور بدون العلم فيدور او يتسلسل بل بمعنى ان
ذلك الصدور والفيضان هو نفس التعقل فنفيض تلك الاشياء عن الذات
حال كونها معقولة بذواتها فقد ادعى الشيخ في هذا الكلام امرين احدهما
ان تلك الصورة الفائضة معقولة للواجب تعالى بذواتها لا بصورها مرتسمة
في ذاته تعالى وثانيهما ان جميع تلك الصور معقولة للواجب تعالى فاشار
الى الدليل الاول بقوله وهو اي فيضانها معقولة والمراد الصور الفائضة
معقولة كحصول الصورة الخارجية بمعنى الصورة الحاصلة الحاضرة عند المجرد
من الصورة الفائضة من عقليتها يعني صور تلك الصور بمعنى ان تلك الصور
الفائضة لو كانت معقولة لا بذواتها بل بصورها لفاضت هناك صور اخرى
لاجل معقولية الصور الاولى ليكون مرايا لملاحظتها ولا مانع لكون كل من
الصورتين علما له تعالى لان كلا منهما صادرة عن الذات حاضرة عنده تعالى
مع الصورة الاولى بالذات اقدم بالذات من الثانية التي هي ظلها فتلك الصورة
الفائضة اولا بان يكون علما من صورها الفائضة ثانيا لاجل معقوليتها

وما ليس

وما ليس باولى لا يقع في حق الواجب تعالى فتلك الصورة الفائضة معقولة بذواتها لا بصورها
المرتسمة في ذات الواجب تعالى واشار الى الدليل الثاني بقوله ولانه تعالى يعقل ذاته
وانه مبدأ لكل شيء اي لانه عطف على ذاته ويمكن الحاجة ويتجه على الاول ان العلم
بكونه مبدأ لكل شيء موقوف على العلم بكل شيء والكلام فيه فيكون الدليل
مشتملا على المصادرة والجواب عنه ان ليس المراد بالمبدأية المعقولة هذه
النسبة ليتوجه ذلك بل المراد هو الخصوصية مع كل معلول معين بالتقرر
عندهم من لابد لكل من الخصوصية مع معلولها وهذه للرجحان من غير مرجح و
هذه الخصوصية في الواجب على تعالى ليست حالة زائدة بل عين الذات عندهم
فعلمه تعالى بذاته بكنهه يستلزم العلم بجميع لوازمه التي من جملتها كونه تعالى
مبدأ مختلفا ومعدن كل خير وكمال وخصوصية ذاته تعالى مع المعلول الاول
وخصوصية ذاته مع المعلول الثاني بشرط المعلول الاول وهكذا فبهذا الاعتبار
يكون العلم بذاته تعالى علة تامة للعلم بجميع الاشياء على ان يكون العلم بالاشياء
لازما متأخرا عن العلم بذاته بان يكون الذات من حيث كونه علما موجبا لفيضان
صور بعضها صورا خارجية وبعضها صورا ادراكية وهذا هو المراد بقولهم علم
الواجب تعالى بذاته منطو على العلم بجميع الاشياء لا ما اشتمل الكل على الجزء بل كما
كاشتمال العلم البسيط الاجمالي على العلوم التفصيلية كما اشار اليه بعض المحققين
في رسالته المستقلة في علم الواجب تعالى وللاشارة الى الانطواء من جهة تلك
الخصوصية قال فيتعقل من ذاته كل شيء ومن يقل من العلم بذاته كل شيء مع
ان علة التعقل ومبدأه عندهم هو العلم بالذات فلك ان تقول الضمير
في قوله وهو اولى عائد الى الواجب تعالى على معنى ان انه انما يحتاج الواجب تعالى في
التعقل الدقيق الذي هو مرتبة العلم الاجمالي بالاشياء الى صورها التفصيلية
المتعددة او الاجمالية الوحدانية لانه تعالى اولى بان يكون علما بمعنى مبدأ الانكشاف
جميعها من تلك الصورة الفائضة من عالميته تعالى يعني لو كان هناك صور ادراكية
لفاضت معقولة ايضا لما عرفت من استحالة الصدور بدون العلم بل كل صادر
اما نفس العلم او مسبوق به لا متأخر عنه للزوم الدور او التسلسل فلا بد
ان ينتهي مبدأ الانكشاف الى الذات فهو اولى بان يكون علما بمعنى مبدأ الانكشاف
من تلك الصور المتأخرة عن عالميته تعالى ولا يلزم تحقق العلم بدون العلوم
في تلك المرتبة الاجمالية لان العلم الاجمالي الدقيق عبارة عن العلم بذاته تعالى
المشتمل على العلم بخصوصياته مع المعلومات اجمالا لما عرفته من الانطواء

المذكور وانه يجعل الواجب تعالى لا صورها في العلم التفصيلي الذي هو الصدر الفاضلة
عن الذات خارجية او ادراكية مرتسمة في محل اخر ففي هذا يثبت الامر الواضح
وعلى كل تقدير فظاهر كلام الشفاء ان العلم بذاته تعالى عين ذاته وشيء بغيره
من الممكنات عين المعلومات وكلام المحقق الطوسي يمنع عينه وجوده حول بانه ليس
مراد الشيخ من الاعتبار بالنفس ونفي الغير وغيرهما من الكلمات الصحيحة لان
مراده ثبت بما ذكره كما عرفت ولم يجوز حول ظاهر كلامه الشفاء وانه قال
ظاهر كلام الشفاء لان يجوز ان يحمل على نفي قيام الصور بذاته تعالى في مرتبة علمه
الاجمالي واثبات قيامها به في مرتبة العلم التفصيلي الذي هو مرتبة الايجاد بناء
على ان الكثرة العارضة لا تقدح في وحدته الذاتية فيكون موافقا لما في الاشارات
لا يقال فعلى هذا لا يكون ما في الشفاء صريحا في نفي قيام الصورة لانا نقول مراده
التصريح بحسب الظاهر ويمكن ان يقال ما في الشفاء وان كان صريحا في نفي قيام
الصورة بذاته تعالى ظاهرا وباطنا الا انه ليس بصريح في ان علمه تعالى بغيره عين
المعلومات بل هو ظاهر فيه اذا احتمل الصور الادراكية في كلامه فانه ولو سلم جوها
نعم على هذا يجب عليه ان تلك الصورة الادراكية اما قائمة بذاته تعالى وقد نفيها
من قبل واما قائمة بنفسها فيلزم المثل الافلاطونية وقد اطنب شيخ وغيره
واما قائمة ببعض الممكنات فيلزم اجتماع الواجب في علمه في بعض الممكنات
مع ان قيام صورة المعلول الاول ببعض الممكنات غير صحيح فضلا عن بحث
اخر لا يدفع الاحتمال المذكور لا يقال ان الشيخ اورد علم الواجب
بين الاحتمالات في الشفاء ولم يعين ان الحق ايهما هذا لانك ذكرنا ان هنا
مبني على ما فهم الشارح من الشفاء وسيجيء تحقيق كلام الشيخ في انه جزم في الشفاء
بالاحتمال الاول واعني قيام الصورة الواحدة الاجمالية بذاته تعالى في مرتبة العلم
الاجمالي ليكون تلك الصورة علما اجماليا بقي على ايجاد المعلومات بالاختيار
فيضرب هنا على ظاهره وقوته وهو وان اراد المعنى الاول يكون اشارة الى
ان علمه بتلك الصورة الاجمالية حضوري لا حصولي وبالمعنى الثاني يكون
اشارة الى ان مبدا الانكشاف في تلك الصورة هو الذات لا الصفة الزائدة كما
قال الاشاعرة قوله فانه قال كما لا يحتاج العاقل الى النفس الناطقة في ادراك
ذاته لذاته متعلق بالادراك اما اشارة الى ان ادراك ذاته لذاته لا بواسطة
الة جسمانية لان ذاته مجرد عن المادة فلا يحتاج العالم به الى تلك الالة واما
اشارة الى ان ادراك ذاته مقتضى هويته لا ينفك عنه اصلا سواء التفت الى

ذاته اولا

لذاته اولا لا صورة غير صورة ذاته في غير هويته الخارجية واطلاق الصورة على الهوية
الخارجية مع ان الاشياء في الخارج اعيان وفي الاذهان صور عندهم مبني على تشبيه
الهوية الخارجية الحاضرة عند المدرك بالصورة العقلية الحاصلة عنده في كونها
مراة لملاحظة المعلوم في العلم الحضوري يكون المراة والمرئي متحدين في الماهية
وفي شخص الوجود اذا صيغ خارجي كان ذلك الوجود كما في علم النفس بذاتها او
ذهنيا كما في علمها بالصورة الذهنية الحاضرة عندها في العلم الحصولي مختلفين
في احدهما كما في علم الانسان بجدته اتم وبرسمه اعلم انهم اوردوا على علم النفس
بذاتها بانه يستلزم اجتماع المثلين في محل واحد بناء على ما هو التحقيق من ان
الحاصل في الذهن عين ماهية المعلوم واجابوا عنه تارة بان المحال اجتماع مثلين
موجودين في ظرف واحد لا اجتماع مثلين احدهما موجود في الخارج والاخر في
الذهن وتارة بان علم النفس بذاتها حضوري فليس هناك صورة ذهنية اخرى
مماثلة لصورة خارجية ليلزم المحذور والجواب الثاني هو المختار عند المحققين
ولذا اختاره المحقق الطوسي هنا اقول يتجه على كلا الجوابين الايراد والجواب انهم ان اردوا
ان النفس عالمة بكنه ذاتها فظاهر الفساد والا لعلمت انها جوهر او عرض
وان اردوا انها عالمة بذاتها ببعض وجوهها فهناك صورة ذهنية غير مماثلة للنفس
لانها صورة ذلك الوجه المغاير لها بالماهية لا صورة نفس النفس فهناك صورتان
احديهما خارجية والاخرى ذهنية فالمحذور بالاولى ولبسنا بمثلين قوله لا يحتاج
ايضا اي هذا صريح في ان علمه تعالى بغيره من الممكنات عين الممكنات ويستدل عليه بالاعتبار
الاتي وحاصله كلما كان الصور العقلية الصادرة عنا بمشاركة الغير معلومة لنا
بذواتها على حضوريا لا بصورها علما حصوليا يلزم ان يكون الصور الصادرة
عن الواجب تعالى بالاستقلال معلومة له تعالى بذواتها حضوريا بكن المقدم
حق فكذا التالي اما حقية المقدم فلانا نجد ان واما الملازمة فلان تعقل الصورة
بذاتها لا بصورة اخرى لعلاقة الصدور كما يدل عليه استعمال بالمشتق والصدور
بالاستقلال اقوى من الصدور بالمشاركة فاذا كان الضعيف موجبا لذلك
التعقل فيوجبه الاقوى بالطريق الاولى فهي صادرة عنك او لعل مراده الصدور
الظاهري لا الحقيقي لانه منافي لما استفيد في تحقيق مذهب الحكماء من ان لا
مؤثر عندهم الا الواجب تعالى ولا يمكن حمله على مذهب نفاة وغيرهم من الشيعة
والمعتزلة من كون العبد موجدا لافعاله لانه هنا في صدد تحقيق مذهب
الحكماء في احاطة علم الواجب تعالى بالكل لعلاقة لعبة للحلول ويدل على ما ذكرنا انه

جعل فيما يأتي حصول الصورة لنا حصولا للمقابل للمفاعل فمراده بالصدور
بمشاركة الغير هو الصدور بإيجاد الغير تلك الصورة الجادة وما يتوقف
عليه من الحال الذي هو النفس وسائر العلل المعدة وغير المعدة وبالصدور
الاستقلالي ان يكون وجود الحال أعني الصادر وما يتوقف عليه بإيجاد الواجب
تعالى ان توقف وليس المراد بالصدور بالمشاركة ان يتوقف على شيء وبالصدور
الاستقلالي ان لا يتوقف على شيء كما توهمه الشارح في الوجه السابع الآتي فانه
مبطل للاستدلال بالعينية على احاطة علم الواجب بناء على ان جميع الممكنات
مترتبة بعضها على صدور بعض الآخر عندهم وكذا توهمه من قال هنا صورة
صادرة عنا بمشاركة المعلوم الذي تلك الصورة ظله الا ان يكون ما ذكره هذا
القائل توضيحا لمراد الشارح فيما توهمه لكن توضيح مراد المحقق طوسي هنا اولى
من توضيح مراد الشارح فيما يأتي الا يرى ان المحقق فرع على هذا البيان قوله
فان المعلومات الذاتية الخ وجعل فيه الواجب تعالى فاعلا لذاته بالنسبة الى تلك
المعلومات الذاتية مع توقف صدور بعضها على بعض عندهم فكيف يحمل مراده
هنا على ذلك نعم خص الذكر بعد قوله وان قد تقدم هذا الخ بالمعلول الاول الصادر
لا بشرط شيء اصلا لكن مراده مقايسة الباقي عليه كما سنشير اليه بل كما
تعقل تلك الشيء بها لكونها مرآة له حضرت كذلك تعقلها بنفسها ايضا لانها
المرئي والمرآة في المعقولية عارضة للصورة اولا ولذي الصورة ثانيا وبواسطتها
وهذا لا يرى المرآة اولا وبواسطة الصورة المرتسمة فيها وتحقيق ذلك ان
العلم يطلق الصورة الحاضرة عند المدرك سواء التفت اليها النفس ولا طالعلق
المعرفية ولا يلزم من كون الصورة معلومة ان يكون الحكم بكونها معلومة معلوما
بدون الالتفات اليه ومن غفل عنه قال بها قال قوله بل انما يتصف عند او يعني ان هنا
علمين احدهما حصولي وهو العلم بالشيء بالصورة والآخر حضوري وهو العلم بنفس
الصورة بذاتها فيحصل عندها من غير ان يتصف عند الصورة فيهما بل انما يتصف عند
الصفات الاعتبارية فيهما المتعلقة بذلك او بالصورة فقط اما المتعلقة بذات
العاقل فهي كونه بحيث كلما حصل عنده الشيء بالصورة وكونه بحيث حضر عنده
الصورة صورة ادراكية لشيء ومرآة له وكونها صورة ادراكية لنفسها ومرآة
لحضرة نفسها هذا باعتبار كونها علما واما باعتبار كونها معلومة فلها اعتبار
آخر وهو كونها ذات صورة ادراكية هي مرآة لها فان العقل ينتزع منها صورة هي مرآة
لها وان لم يكن لها صورة زائدة على ذاتها كما ينتزع الحرارة من الحرارة في قولنا حرارة النار

حارة

حارة فهي من حيث كونها مرآة لتلك الصورة المنتزعة معلومة والتركيب بمجموع هذه
الاعتبارات فقوله فقط متعلق بالتعقل لا بالتصاعد لان جميع هذه الاعتبارات
تتصف عند البتة وما حيث من جملة تلك الاعتبارات كون العاقل بالصورة
وكون الصورة معقولة له فيتبين بقي ان حلول الصورة في العاقل من خواص العلم الحضوري
ولا يستلزم العلم الحضوري كما سيصرح به في نفي الظن فلا يكون متصف عند
العلم الحضوري كما ان الفاعلية والمنفعلية المتميزتين عن الصدور من خواص العلم
الحضوري فلا يتصاعدان في العلم الحصولي قوله ولا تظنن ان كونك محلا منع
للملازمة باعتبار والمقدمة الواضحة باعتبار آخر بوجهين احدهما بان يقال ان
اريد انا نتعقل تلك الصورة بذاتها مطلقا لا بشرط الحلول فيها فالمقدمة الواضحة
ممنوعة بجواز ان يكون ذلك التعقل بشرط الحلول فيه وان اريد التعقل بشرط
الحلول فالمقدمة الواضحة مسلمة لكن الملازمة ظاهرة المنع ح لان الحلول الصادر
عن الواجب غير حال فيه تعالى واجاب عنه باختيار الشق الاول واثبات المقدمة الواضحة
الممنوعة فح لانا بطلان التالي بزعمه وان المنع بان يقال ذلك الاشتراط باطل
فانك تعقل ذاتك مع انك لست محلا لها فلو كان تعقل النفس تلك الصورة
الصادرة عنها بما هي مرآة الحاضرة عندها بذاتها بشرط حلولها فيها لزم ان لا تعقل
ذاتها بذاتها لان ذاتها غير حالة في ذاتها اذ لا يتصور حلول الشيء في ذاته وان جاز
حلول جوهر في جوهر آخر وقوله بل انما كان كونك محلا اذ تعيين لمنشأ الغلط
الظن المذكور كانه قال نعم الحلول فيك شرط في حصول تلك الصورة لك لانها عرض
يحتاج وجودها الى الحلول في محل وحصولها لك شرط في تعقلك اياها بالعلم الحضوري
لان مدار العلم الحضوري على حصول المعلوم للعالم لكن غاية ذلك اشتراط خصوصية
بعض الافراد لكونه عرضا لا لكونه علما حضوريا لان طبيعة العلم الحضوري مستغنية
عن ذلك الاشتراط لتحققه في علم النفس بذاتها من غير حلول فلذا قال فان حصلت
لك تلك بعينها فلو فرضت حصول تلك الصورة بغير الحلول فيك حصل تعقلك اياها
حضوريا كعلم النفس بذاتها من غير حلول ولا يخفى انه ان اراد استغناء الطبيعة المطلقة
فمسلم وغير مفيد وان اراد استغناء الطبيعة المخلوطة فذلك ممنوع لجواز ان يكون
في ضمن بعض الافراد مشروطة بالحلول وفي ضمن البعض الآخر بعدم الحلول فلا يتفرع
قوله فان حصلت لك الخ فلذا اورد عليه الشارح الوجه الرابع من وجوه البحث الآتي و
وفاقهما بان يقال ان الصورة الصادرة عن النفس لمشاركة الغير مقبولة لها وهي قابلة
لها لكونها محلها وحال الصورة الصادرة عن الواجب تعالى هو ليست كذلك فان اريد

انا نتعقل تلك الصور بذواتها مطلقا لا بشرط القابلية والقبولية في مقدمة الواضحة
ثم لجواز ان يكون تعقلنا اياها بذواتها بذلك الشرط وان اريد انا نتعقلها بذلك
الشرط في المقدمة الواضحة ممنوعة لكن المدارك ح ظاهرة المنع لانتفاء الشرط
المذكور فيما صدر عن الواجب تعالى واجيب عنه ايضا باختيار الشق الاول وانه
المقدمة الممنوعة بابطال السند بقوله ومعلوم ان حصول الشيء الفاعل اذا لم
يقل ان حصول شيء الفاعل المستقل ليس دون حصوله الفاعل الغير المستقل
وقابله كما يقتضيه اشتراك الصدور لما قدمنا ان المراد من الصدور مشاركة الغير
ما له القابلية فقط وفاعل الحل هو الواجب لا الغير فمن قال ان الوجه الثاني من
الظن مبني على كون الصورة الحاصلة في ذهن المتصور صادرة عن العقل الفعال فقد غفل عن
ذلك بطل من السؤال والجواب مبني على كونها صادرة عن الواجب تعالى ومن بعضها
يعلم ضعف ما فيه الشارح ناقلا عن الشيخ والمحقق الطوسي وبهمنيار من ان محققي
مذهبهم انه لا مؤثر في الوجود عندهم الا الواجب تعالى وان الوسائط بمنزلة الشروط
والالات قوله واذ قد تقدم هذا فاقول اما لا يخفى ان هذا السؤال انما يستقيم
في حال المتقدم من مقدمات الدليل المتاخر وههنا ليس كذلك اذ لا يتوقف
الدليل الاتي على ما تقدم بل التفريع الذي بقي من قوله فهو عاقل اياها او يدل
على ان المقدمة دليل غير اسنده على ان علم الواجب بالمعلومات الذاتية عين تلك المعلومات
في الوجود اشار به صاحب المحاكمات من ان هذا المطلب لما كان مستبعدا عند ارباب
التحصيل والمتعلم احتاج الى تقريبه من الاذهان اولا بالخطابيات ثم الى اثباته
بالبرهانيات في سبق خطابي وما ياتي برهاني فعلى هذا يندفع كثير من ابحاث
الشارح كما تنبه له لكن الشارح سيشير الى ان قولهم العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول
لا هو مبني على استدلال ههنا موقوف على المقدمة السابقة مع انها لا تجري فيه
عند المعلول الاول وستعرف جريانها في الحل قوله من غير تغاير بين ذاته وعلمه
لذاته اي ضمن بذاته في الوجود اي في الوجود بحسب نفس الامر لا في اعتبار المعتبرين
متوهمين ما له وجود له في نفس الامر طابق الاحوال في ذلك لان الواجب تعالى
عندهم بالنسبة الى المعلول الاول واحد حقيقي لا تعدد له لا بالذات ولا بالاعتبار
ويدل على ما ذكره الشيخ في الشفاء حيث قال ذاته تعالى عقل وعاقل ومعقول
وان هذه الاشياء متغايرة وذلك لانه ربما هو هوية مجردة عقل وبما يعتبر
ان هويته المجردة لذاته فهو معقول لذاته وبما يعتبر ان ذاته له هوية مجردة
عاقل لذاته فان المعقول هو الذي ماهيته المجردة شيء والعاقل هو الذي

ماهيته

ماهيته مجردة شيء وليس من شرط هذا الشيء ان يكون هو او آخر بل شيء مطلق
وشيء مطلق اعم من ان يكون هو او غيره في الاول باعتبار انه ماهية مجردة
لشيء هو عقل وباعتبار انه له ماهية مجردة لشيء هو عاقل وباعتبار
ان ماهيته المجردة لشيء هو معقول له ان قال فقد فهمت ان نفس كونه معقولا
وعاقلا لا يوجب كونه اثنين في الذات ولا اثنين بالاعتبار ايضا فانه ليس تحصيل
الامرين الا باعتبار ان ماهية مجردة لذاته وان ماهية مجردة لذاته له وبينهما
ههنا تقدم وتأخر في ترتيب المثال واخر من المحصل واحد انتهى وما قيل من
عاقلية تعالى يقتضي التغاير وتواعتبار ليس بشيء والا لم يكن ذاته تعالى في المرتبة
المتقدمة على طلا اشتبار عاقلا وذلك باطل كذا حقق بعض المحققين ففي هذا
يكون مراده بتعدد العلة في قوله يكون العلتين تعددا موهوما لا يطابق الواقع قوله
فاحكم بكون المعلولين ان يجب ان يحكم بكونهما شيئا واحدا في الوجود النفس
الامر بان يكون موجودا خارجيا واحدا لا بان يكون موجودا واحدا علميا ان علية
الذات لذات المعلول الاول بطريق الايجاد في الخارج فاما ان يكون المعلولان موجودا
خارجيا واحدا ويكون ذات المعلول الاول موجودا خارجيا وعلم الواجب تعالى موجود
عليه المصورة الادراكية وعلى الثاني لا يكونان شيئا واحدا في الوجود بحسب
نفس الامر وتخصيص كلامه ان ذات الواجب لذات المعلول الاول وعلمه تعالى بذاته
لكونه علة للعلم بكل شيء هو علة للعلم بالمعلول الاول والعلتان واحدة في
الوجود فلما كانت العلتان واحدة في الوجود يلزم ان يكون المعلولان
ايضا واحدا لان الواحد الحقيقي لا يصدر عنه الا الواحد ولانهما لو تعددتا في
الوجود لكان احدهما موجودا خارجيا مباينا لذات الواجب والاخر صورة
ادراكية اذ لا قائل بكونهما موجودين خارجيين وذلك يقتضي ارتسام تلك الصورة
الادراكية لذات الواجب لانها لا تقوم بذاتها لبطلان المثل الافلاطونية
ولا بذات المعلول الاول والا لكان علم الواجب به متاخرا عنه وهو بطلان الارتسام
المذكور والدليل الاول مستفاد من قوله وحكمت بكون العلتين اه والدليل
الثاني مستفاد من قوله من غير تغاير يقتضي اه قوله فان وجود المعلول الاول اه
والظاهر ان مراده وكذا الكلام في المعلولات الذاتية الباقية بناء على جريان
الدليل الاول فيها فان الواجب تعالى بشرط المعلول الاول واحد حقيقي بالنسبة
الى المعلول الثاني لا يصدر عنه الا المعلول الثاني والمناقشة جواز صدور المعلول
الثالث الى شرط اخر ولا يقدح تعدد العلة ذاتا واعتبارا في وحدتها بالقياس

الى المعلول المعين الا يرى انهم لم يخصوا في عدة ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
بصدور المعلول الاول بل اجروه في سائر المواضع ولو كانت العلة متعددة بحسب
الذات كما في قولهم الجسم لا يكون فاعلا ومنفعلا من جهة واحدة اذ الواحد
لا يصدر عنه الا الواحد بل هو باعتبار صورته الجسمية فاعل وباعتبار مادته
منفعل نعم لا يجري الدليل الثاني لجواز ارتسام صورة المعلول الثاني في المعلول
الاول بل صورة كل معلول متاخر في كل معلول متقدم ولقائل ان يقول
ان خص المعلول في قولهم العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول الصادر عن العلة بالذات
لا بشرط شيء لم يجر هذا الكلام في سائر المعلولات الذاتية الصادرة بشرط
وايضا لم يتم ما يأتي من ان ارتسام صور جميع الحيثيات والجزئيات في العقول
بواسطة تعلقها بالواجب تعالى العلة في الكل وان عم من المعلول الصادر بالذات
او بالواسطة فهذا الكلام مع الدليل الاول لا يجري في المعلولات الذاتية القديمة
يجري في الحوادث كلها فان الواجب بشرط مجموع العدات السابقة الحادثة
علة تامة لكل معلول حادث عندهم وهو بالنسبة الى ذلك المعلول واحد حقيقي
لا يصدر عنه غيره فيكون المعلولات اعني ذات كل حادث وعلم الواجب به
متحدين في الوجود فيلزم ان يكون العلم بالحوادث ايضا حضوريا مع انه
حصولي عندهم وان لزم قدم الحوادث او حدوث علم الواجب تعالى بها والكل
باطل ولذا احتاج الى اصورها المرتسمة في العقول وخص علمه الحضوري بالمعلولات
الذاتية اي العقول مع صورتها القائمة بها وجوابه ان قولهم بان العلم بالعلة
يوجب العلم بالمعلول يعني ان العلم بالصادر بالذات وبالاستقلال بالمعنى
الذي ذكرناه يوجب العلم بالمعلول هو على اطلاقه دليل على احاطة علم
الواجب بكل شيء وان كان ذلك العلم الحيثي حضوريا او حصوليا ومع قيد
اخر هو ان يكون صدور ذلك الصادر بذاته لا بواسطة رأي على ينحصر فيه دليل
على ان علمه بذلك الصادر علم حضوري فالصدور في الدليل الاول والحصول على
صدوره لا بواسطة رأي على فلا يجري في الحوادث المتغيرة وفي الاجسام
الفلكية المتشكلة قوله ثم ما كانت الجواهر العقلية جواب سؤال مقدر
بان يقال فتعدد الحضور بذاته من غير حاجة الى صورة مستأنفة لا يجري
في الحوادث وان كانت الحوادث قديمة او كان علم الواجب بها حادثا والمتغير
المتشكلات من حيث التشكل فيلزم ان لا يكون الواجب تعالى عالما بها وهو
باطل فاجاب بان غاية ما يلزم ان لا يكون علمه بها حضوريا ولا باس به لانه غير

ممكن

ممكن في الازل ولا باس بعدم حصول العلم الممتنع في حقه تعالى لا ان يكون عالما بها
مطلقا ولو بالعلم الحصولي ممكن فانه تعالى عالم بها بالعلم الحصولي بناء على ارتسام
صور جميعها في العقول ولو بوجود طلبية منحصرة فيها وتلك العقول مع جميع تلك
الصور حاضرة عنده تعالى ولما توجه ان يقال انما يتم ذلك لو كانت العقول
عالمة بجميع تلك الحوادث الغير المتناهية والمتشكلات ولو بوجود طلبية منحصرة
وذلك ممنوع اشار الى دفعه بان للعقول علما حصوليا بغير مدلولاته
كعلم العقل الثاني بالعقل الاول فلكل منها حصولي بذات الواجب الذي هو
علة علة كل شيء فبواسطة العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول يجوز ان يكون
كل منها عالما بجميع الموجودات قديمة كانت او حادثة مجردة كانت او مادية
متشكلة جواهر او اعراض موجودة في الخارج او في الاذهان ففي كلامه غاية
الايجاز ومراده ما ذكرنا ولعله رد ان للعقول علما حصوليا بكل واجب
والا فالعلم بالواجب من الوجوه لو كان موجب للعلم بكل معلول لكان كانت
عالما بجميع الاشياء والعلم الواجب وذلك ظاهر البطلان ولا ينقدح بما قاله
الحكماء من امتناع الكثرة في الواجب تعالى لان مرادهم امتناعه للانسان لتوقفه
عليه منع ظاهر ثم الظاهر من كلامه ان كل عقل علم بمعلوماته علما حضوريا
كعلم العقل الاول بالعقل الثاني واثبات عليه بعض الممكنات لبعض الاخر بالايجاد
ينافيه قوله ولا موجود الا هو معلول له لامتناع اجتماع الموثرين التامين على
معلول واحد شخصي الا ان يقال ان ذلك ممنوع كفاية الصدور والظاهر في العلم
الحضوري بالصادر لما في علمنا بالصورة العقلية الصادرة عنا بحسب الظاهر
وبعد ذلك يجب عليه ان الكفاية المذكورة في صدور المباين للمصدر محل نظر لما كانت
جميع صور الموجودات الطلبية والجزئية صفات للصور والمراد بصورها الطلبية
صورها العقلية الطلبية ولو منحصرة في ذلك الموجود ان الصور الخارجية لا تكون
طلبية وبصورها الجزئية الصور الخارجية للمجردات المعلولة لذلك العقل و
الصور العقلية الجزئية للمجردات التي ليست بمعلولة له كما قدمه لا اعلم منها ومن
الصور الجزئية العقلية للمحسوسات المتغيرة والمتشكلة ايضا لان حصولها على الوجه
الجزئي موقوف على الالات الجسمانية وان توهم الشارح في الوجه الرابع قوله
لا بصورها غيرها اي غير تلك الجواهر وغير تلك الصور بل باعيان تلك
الصور بمعنى انفسها فيكون علم الواجب تعالى بكل من تلك الجواهر والصور
القائمة بها حضوريا وبالحوادث والمتشكلات حصوليا ولا باس به لانه ليس

بابعد مما ذهب اليه بعض الحكماء من ان علمه تعالى بغير ذاته حصولي مطلقا وما قيل
على هذا يلزم ان يكون مبدأ الانكشاف في تلك الصور لا ذات الواجب وهو مخالف
لمذهبهم مندفع بانه انما يرد لو كان انكشاف تلك الصور على الذات بعد
صدورها عن الذات وليس كذلك لما اشار اليه الشيخ من ان نفس ~~صورها~~
~~الذات بعد صدورها عن ذاتها~~ صدورها عبارة عن تعقلها فهي انما فاضت
معقولة لا انها فاضت فتعقلها الواجب ابتداء الانكشاف في هو الذات لا يقال
لا يقال ليس الكلام في انكشاف الصور بل في انكشاف الحوادث بواسطة
تلك الصور لانا نقول ليس للحوادث انكشاف آخر غير انكشاف الصور اذ ليس
هناك علمان احدهما حضوري والآخر حصولي بل علم واحد هو بالقياس
الى الصورة حضوري وبالقياس الى الحادث حصولي فانكشاف الحادث هو بعينه
انكشاف الصورة قوله وكذلك الوجود على ما هو عليه اشارة الى دفع سؤال
آخر بان يقال ذات الواجب وان كان علة لكل شيء الا انه لا يكون علة لنفس
الوجود على الترتيب الواقع في الخارج لانه مفهوم انتزاعي فلا يكون معلولا
فاجاب بان علة لكل شيء بجميع احواله الحقيقية والاعتبارية فيلزمه ان
يعلم جميع الاشياء وباحوالها ولك ان تقول للسؤال بان يقال ذات الواجب
مفهوم تصوري فالعلم به يوجب تصور كل شيء لا التصديق بوجودها ووقوعها
على الترتيب الواقع والجواب بان تصور الذات يوجب تصور كل شيء بجميع
احواله وذلك التصور يستلزم التصديق بوقوع كل شيء على الترتيب ان
من التصورات ما يستلزم التصديق كما في اضراب النقض باقيامها
وان لم يكن كاسب له قوله فيه هذا الكلام اقناعي اي خطابي في مقام برهان
فلا يكون صحيحا قوله غير بين اي غير معلوم لا بداهة ولا كسب فيكون منعا
للدليل بالاعتبار المذكور ولما كان منع الدليل راجعا الى منع مقدمة من
مقدماته على التعيين في صحة ذلك المنع كلام قصد ارجاعه اليه بالتعيين
فقال وبان كمرود من الاعتبار لها وحاصله منع الملازمة القائلة بانه كلما كان
الصور العقلية الصادرة عنا بالمشاركة معلومة لنا بذاتها يلزم ان يكون
الصور الصادرة عن الواجب بالاستقلال معلومة له تعالى بذاتها مستندا بالفرق
بين الصورتين بان الصورة العقلية الصادرة عنا بالمشاركة من صفات
ذواتنا وصفة النفس حاضرة عندها كذاتها بخلاف الصور الصادرة عن
الواجب قوله لشيء ان تعقل اذ منع لتلك الملازمة ايضا مع تعيين منشأ الغلط

وحاصله

وحاصله انا نمنع تلك الملازمة ان لو كان تعقل الصورة العقلية القائمة بالعقل بعلاقة الصدور
كما دل عليه كلامه حيث سبق الخارج مقدمة موضوعة في طرف ملازمته بالمشتق الدال
على ثبوت المشتق في اعني الصادرة بالمشاركة والصادرة بالاستقلال وليس ذلك التعقل
لعلاقة الصدور بل لعلاقة الحلول او لعلاقة الصدور مع الحلول واقول كلام المحقق
الطوسي في قوله فان حصلت تلك الصورة اه وفي قوله ومعلوم ان حصول الشيء
لفاعله اه صريح في ان ذلك التعقل لعلاقة الحصول للعاقل بمعنى الحضور عنده وهي
العلاقة المطردة في علم النفس بذاتها لا الصدور ولا الحلول ولا مجموعهما في تعليق
بالمشتق ليس لاجل ان الصدور علاقة بل لاجل انه يستلزم العلاقة التعقل والظاهر
ان الامر كما ذكره لان الفاعل وحده لا بد ان يحضر عنده جميع اجزاء الفعل وجميع
لوازمه بخلاف الفاعل مع غيره وهذا القدر كاف في المقام الخطابي فيندفع الوجهان
معا على تحرير صاحب المحاكمات قوله فانا يحتاج في تصور الامور الصادرة عنا و
هي افعالنا بالمعنى الحاصل بالمصدر سواء فاضت باجسامنا كما في حركات
اعضائنا او بمجرد اخطار الاشكال التي ترسمها فان الخطيب بينة لنا اي لنفوسنا الناطقة
بمعنى انها ليست عين النفس ولا صفة حالة فيها الى الصورة اي الى صورة الامر الصادر
عنا وذلك لان الحركات المرتبة لاعضائنا مثلا كما في المبصرات في ان صورتها
ترتسم في الحس المشترك فتدرك بواسطة الصورة وكذا سائر المحسوسات سواء
قامت باجسامنا او عمل آخر فيها هذا نقول كما ان الصورة المرتسمة في ذات
النفس مدركة معلومة لنا بذاتها لا بصورة اخرى كذلك الصورة الجزئية المرتسمة
في الحس المشترك او سائر القوى فيكون علم النفس بها حضوريا مع انها مباينة
للنفس بهذا المعنى فيكون مقويا لهذا المدعى كما اعترف به الا ان يقال كما ان
مراد المحقق من الصورة العقلية اعم من الصورة المرتسمة في ذات النفس او في
الآلة كذلك مراد الشارح من الصورة المباينة ما لم يكن ذات العاقل ولا وصفا
قائما بذاته ولا شيء من الآلة كما سنعرف قوله كما يشهد به الوجدان اه قيل ظاهره
دعوى البداهة في الوجود الذهني مع ان اعظم المعارك اقول بل ظاهره دعوى
البداهة في وجود الصورة في الذهن اعم من ان يكون تلك الصورة نفس ماهية
المعلوم اولا والوجود الذهني ان نزع فيه هو القسم الاول لا الاعم فانه بديهي
بالوجدان نعم يتجه عليه ان وجودها بداهة انما حال كونها غائبة عن الحواس
لا حاضرة عندها ولذا احتاجوا الى اثبات الحس المشترك بالدائرة المبصرة في
الشعلة الجوالة ومنع المتكلمون لجواز ارتسام نفسها في الباصرة لا ارتسام صورتها

في قوة اخرى غيرها قوله الثالث اي قوله لا نظن يعني الجواب عن الظن المذكور بابطال
السند الذي هو الحصول ضعيف لان ابطال السند الاخص من المنع ان هناك
سند اخر لا يبطل بما ذكره وهو جواز ان يكون التعقل بذاته لاحد الامرين
احدهما كون المعقول ذات العاقل كما في علمه بنفس ذاته وثانيهما كون وصف
لها كما في علمها بالصورة القائمة بها وقد عرفت بطلان هذا السند ايضا بعلم النفس
بالصورة الخزينية الحالة في القوى الجسمانية الا ان يقال بطلان هذا السند ايضا
لا يجدي اذ هناك سند اخر لا يبطل بشيء من ذلك وهو جواز ان يكون التعقل
لاحد الامور الثلثة في الثاني كون وصف لآلة العاقل ومن هنا يتضح ان مراده من
الامور المباينة للعاقل ما لم يكن ذات العاقل ولا وصف لذات العاقل ولا شيء من آلة
قوله الرابع ان قوله فان حصلت ان منع هذا القول التفرع على ما سبق بقصد
ارجاعه الى تفرعه كما اشرنا واذا لم يتفرع على ما سبق كان حكما بلا دليل فيجاب ان
يكون مصادرة وان لم يكن نفس المصادرة بل قريبا منها لان المدعى تعقل
الفاعل المستقل لما صدر عنه بذاته وهذا الحكم تعقل الفاعل بالمشاركة لما صدر
عنه بذاته فلا يكون الدليل متوقفا على عين المدعى بل على قريب منه قوله
الخامس ان قوله ومعلوم الخ يعني ان ما ذكره في ابطال سند المنع الثاني للملازمة ثم
لانه ان اراد ان حصول الفاعل يكون واجبا اقوى من حصوله للقابل بل يكون ممكنا
فسلم لكن بهذا القدر لا يبطل السند المذكور وهو جواز ان يكون القابلية والمقبولية
شرطا في تعقل الصورة بذاتها وانما يبطل ذلك لو كفى في التعقل المذكور مطلق
الحصول سواء القابل او الفاعل وذلك ممنوع بل هو اول البحث ولقائل ان يقول
لا شك ان قبول المتوقف على علم القابل بالمقبول والفعل باختياري يتوقف
على علم الفاعل بالمنفعل صادر منه لحصوله للفاعل اقوى من حصوله للقابل
في معنى الحضور عند فان ذات حاضرة بذاته عند القابل بحضوره وعند الفاعل
بالطريق الاولى وهذا القدر كاف في المقام لحصول العلم بحصول الصور الخزينية
مرتسمة في العقول عند النفس بذواتها بطلان اشتراط القابلية والمقبولية
فتأمل جيدا ثم يتوجه سببه بحث الرابع فافهم قوله ان حصوله بالنظر الى القابل
ممكن لا يخفى عليه بان الفرق بين القابل والفاعل في ان حصول المقبول والمنفعل
بالنظر الى ذاتهما ممكن وبالنظر الى ذاتهما ماخوذا مع جميع ما يتوقف عليه وجود
المقبول والمنفعل وجيه بان الفاعل وحده قد يكون في بعض الصور مستقلا
موجبا مفعوله ولا يتصور ذلك في القابل اذ لا بد من الفاعل كما ذكره الشريف

المحقق

المحقق في شرح المواقف بحث ان الشيء الواحد لا يكون فاعلا وقابلا اقول الاولى
في الجواب ان يقال ذات نفسه مع جميع لوازمه سبب تام لا يوجب المقبول بخلاف
ذات الفاعل مع جميع لوازمه لنفسه عليه قوله فلم يحكم بحث وصرف ايراد عليه دليل
ولا يخفى انه ابطال المقدمة معينة هي الملازمة اقول لقائل ان يقول ان العلتين شيئا
واحدا في الوجود يلزم ان يكون المعلولات ايضا كذلك وحاصل الابطال انه لو
صح تلك المقدمة لزم ان يكون المعلولات الصادرة عن المعلول الاول شيئا واحدا
في الوجود لان المعلول الاول بالاعتبارات الثلثة التي هي الوجوب بالغير والوجود
والامكان يصير عدة اشياء متحدة في الوجود الخارجي وان لم تكن متحدة في الوجوب
بحسب نفس الامر بناء على ان تلك الاعتبارات صفات اعتبارية زائدة على ذوات
الممكنات في مواقعها في الخارج فلو صح ان الصادر عن العلل المتحدة في الوجود
الخارجي لا يكون الا شيئا واحدا يلزم ان يكون المعلول الاول بتلك الاعتبارات
شيئا واحدا عندهم واللازم باطل لان معلوله بالاعتبار الاول وهو العقل
الثاني وبالاعتبار الثاني هو نفس الفلك الاول وبالاعتبار الثالث هو جسم
ذلك الفلك وهي امور متباينة في الوجود الخارجي وابطال المقدمة المعينة
غصب غير مسموع عند المحققين وان جوزه البعض ولذا حمله البعض على
منع تلك الملازمة ولا يخلص في اثبات الابانة نقض اجمالي مع الحل كما نقل
بهذا الدليل جاز في كون معلولات المعلول الاول شيئا واحدا مع تخلف حكم المدعى
ونشاء النقض هي الملازمة المذكورة ويمكن ان يكون معارضة في المقدمة باعتبار
الدليل المستفاد من قوله من غير تغاير تقتضي او كما قررنا هذا وقد عرفت
اندفاع هذا الوجه بما قدمنا من ان علم الواجب تعالى عين ذاته عندهم فالعلم
المنتزع عن الذات انتزاعا محضا لا وجود له في نفس الامر زائدا على الذات الا في الخارج
ولا في نفس الامر كحمرة الحمرة فمراد المحقق كون العلتين شيئا واحدا في
الوجود الخارجي وفي الوجود النفس الامري وكيف لا يكون كذلك ولو كان له
تعالى صفة زائدة على الذات عندهم ولو اعتبارية لجواز كونه تعالى مصدرا
لامرين احدهما باعتبار الذات والاخر باعتبار تلك الصفة بخلاف العقل
الاول عندهم كما عرفت فلا جبر بان ولا نقض وايضا الواجب تعالى عندهم حقيقة
في المعلول الاول والمعلول الاول عدة ظاهرية في معلولاته فلا جبر بان من هذه
الجهة ايضا نعم لو لم يحكم بالتحكم بل منع تلك الملازمة من طرف المتكلمين بناء
على ان عينية صفات الواجب تعالى بالمعنى الذي ذكره الحكماء لم يثبت عندهم كما سبق

من الاشارة اليه بكان وجها وجيها فكيف ان يحمل على ذلك بناء على انه على تقدير عدم ثبوت
العينية والغيرية بذلك المعنى يكون الحكم بالعينية وبما يتوقف عليه الحكم من غير
دليل فتامل **قوله** لا تزيد عليها اى لا يكون تلك الاعتبارات صفات زائدة على
ذات المعلول الاول في الخارج وان كانت زائدة عليه في نفس الامر باعتبارها
صار علل ثلث المعلولات ثلثة فتانيث الضمير الراجع الى المعلول الاول باعتبار
ذاته بمعنى الماهية وباعتبار حمل العلة عليه لا باعتبار انه بالاعتبارات الثلثة
على المتعددة كما قيل ان النافع في المقام عدم زيادتها على ذات المعلول الاول
لا عدم زيادتها على العلل التي هي اجزاؤها ولا يلزم من ذلك الا يرى ان الشيء
الذي له صفات حقيقية زائدة على ذاته لو فرض انه مع كل صفة علة لشيء
فتلك الصفات التي هي اجزاء تلك العلل مع كونها غير زائدة على ذوات تلك
العلل هي زائدة على ذات ذلك الشيء ... السابع ان القول بمعنى ان ما ذكر من
دفع الاشكال بالمعدومات وسائر الماديات يعلل مستلزم لفساد هو تاخر
علم الواجب تعالى بتلك الصورة عن علم المعقول بها وذلك التاخر باطل
عند ذي فطرة سليمة ولقائل ان يقول هذا ايضا مدفوع بانه انما يلزم
ذلك لو كان تعقل الواجب تعالى تلك الصورة متاخرا عن صدورها عن
ذات الواجب بمعنى انها صدرت فتعقلها الواجب تعالى وكان مجرد تقدم
صدور العقل على صدور الصور المرتسمة فيه تقدما بالذات كافيا في
تعقل العقل اياها وليس الامر كما ذكر بل تعقل الواجب اياها عبارة
عن نفس صدورها وتعقل العقل اياها متاخر عن صدورها بذلك
المعنى لانها ليست صادرة عن العقل بل هي والعقل صادرات عن الواجب
وان صدورها بشرط صدور العقل الذي قامت هي به وح يلزم تاخر
تعقل العقل اياها عن تعقل الواجب اياها فظهر لا العكس وغاية ما
يلزم هنا ان يتاخر علم الواجب بتلك الصورة عن علمه بذلك العقل وهو غير محذور
عندهم اذ كما ان المعلومات مترتبة يتوقف بعضها على بعض عندهم كذلك العلوم
المتعلقة بها عندهم حتى قالوا بترتب الخارجي فرع الترتب العلمي ولعله لهذا
بادر الى العلاوة وبهذا التحرير لكلامه اندفع ظلمات الاوهام **قوله** على ان ارتسام
صور الاشياء على ان ذلك الحكم الكلي على وجه اخر هو مخالفة لاصول الحكماء
وقد عرفت انه فاسد اجتمع مراد المحقق على وجه يوافق ما نقل عنه
شارح من سبق واصول الحكماء فلا يرد العلاوة على مراد المحقق بل على ما توهمه الش

قوله

قوله ولبث تلك الالات ان ايراد على جواب مقدر من طرف المحقق الطوسي اما الجواب
فبان يقال ذكر المحقق الجواهر العقلية على التمثيل ومراده ان تلك الجواهر
العقلية مع الصورة الكلية المرتسمة فيها والالات الجسمانية مع الصور الجزئية
المرتسمة فيها من القوى المنطبعة في الدماغ والقوى الباطنة في الحيوانات جميعها
حاضرة عنده تعالى بذواتها كالاجسام اذ لا محذور في حضور الماديات بذواتها عنده
مجردة بسيطة وانما المحذور في ارتسام صورها فيه المستلزم لانقسام البسيط كما
تقرر في محله لا غير في كلام المحقق واما الايراد فبان يقال لو جاز حضور
تلك الذوات وسائر الاجسام والجسمانيات بذواتها عنده لوجب المجرد لكن
كون علم الواجب بتلك الالات مع الصور الجزئية المرتسمة فيها عنه حضوريا انما يتم
بما ذكر لو كان تلك الالات معلولة له تعالى بالذات من غير توقف على شيء اخر فالمعلول
الاول كما يقتضيه المقدمة التي مهدها لتحقيق هذا المطلب اعني كون تعالى عالما بكل
شيء بالعلم الحضوري وتلك المقدمة هي قوله لا يحتاج بعضه في ادراك ما يصدر
عن ذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر التي بها هو هو وليس كذلك لان
تلك الالات الجسمانية بل نفس تلك الجواهر المجردة ما عدا المعلول الاول صادرة
عنه بالذات بل بشروط والات فلا تجري تلك المقدمة في العلم الحضوري بما عدا
المعلول الاول فقوله بل نفس تلك الجواهر اراد لاجل تعميم هذا الايراد لما عدا المعلول
الاول والتخصيص بالالات الجسمانية مع ان الكلام في الاجسام وسائر الجسمانيات
كذلك لان الكلام فيها هكذا ينبغي ان يحرر المقام والناظرون في المقام وقعوا
في حيص بيص وقد عرفت اندفاع هذا الايراد ايضا بما قدمنا من ان مراده من
الصادر بذاته في تلك المقدمة الصادر لا بشركة الغير في ايجاده وفي ايجاد ما يتوقف
عليه من غير توقف على شيء اخر اصلا **قوله** الثاني ان ان كان ان معارضة لقوله
فاذن وجود المعلول الاول هو نفس عقله اذ لا نقض اجمالي لما وهم وحاصل المعارضة
انه لو صح هذا المدعى لم يكن الواجب تعالى فاعلا مختارا في ايجاد المعلول الاول
بل فاعلا موجبا لمحض الايجاب الخالي عن الاختيار بالمعنى الاعم المفسر عندهم
ان شاء فعل وان شاء لم يفعل واللازم باطل وبيان الملازمة انه على تقدير كون
وجود المعلول وعلمه الواجب به شيئا واحدا في الخارج لو كان مختارا فيه يلزم ان
يكون مختارا في علمه واللازم باطل مستلزم للدور او التسلسل المحالين واجاب على
هذا التقدير من يلتزم ان يصدق ان يقال ان شاء علم المعلول الاول وان لم يشاء
لم يعلم وصدقه باطل مستلزم لامكان الجهل تعالى عن ذلك ولاجل هذا اشار

بقوله كما انه لا يصدق او وبالجملة ولو كان وجود المعلول الاول وعلمه موجبين بشيء
واحد في الخارج يلزم ان لا يكون الواجب تعالى فاعلا مختارا بالمعنى الاعم بل
موجبا بمحض الايجاب واللازم باطل عندهم وفي الواقع اما الاول وجوده
فلان خلاف مذهبهم من كونه تعالى فاعلا بهذا المعنى بالنسبة الى جميع الممكنات
واما الثاني فلان كونه تعالى موجبا بمحض الايجاب يقتضي ان شيئا عظيما
عندهم في الواقع وهو صدور العالم عنه تعالى بالاختيار ولا عن شعور حيث
يوجب العجز عن الترك ويصدق في شأنه ان يقال ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل
كصدور الحرارة عن النار كما اشار اليه الامام في ايراده على الحكماء في قولهم بكونه
تعالى موجبا في افعاله عند الاستعداد اتم بحيث يمتنع الترك والاحجاب عن تحقيق
الطوسي بان ذلك الايجاب ليس بمحض الايجاب بل ايجاب مسبوق بالمشية والاختيار
وذلك كوجوب صدور الانفاق على جواد موصوف بما مر من شرفه اعني
من الجوع والعطش لا كوجوب صدور الحرارة عن النار من غير شعور ومشية
واختيار والتمييز بين الايجابين قالوا ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فكان
الشارح قال للطوسي هنا فقد وقعت فيما هربت عنه وسيشير الشارح بمثل العبارة
في بحث القدرة الى ان الايجاب الجامع للاختيار بهذا المعنى الاعم هو الايجاب بالمعنى
الذي هو عدم جواز الترك من الذات فان بحيث الفعل فيكون ايجابا مسبوقا بالمشية
والاختيار ولا يمكن ذلك الا اذا كان المعلول بالاختيار وعلمه سابق عليه
متقدم عليه في الوجود وللشيخ ابن سينا القول بهذا لاستحالة انتقال الى قيام الصورة
علمية بذاته تعالى كما سيتضح وجاب عن الوجه الثاني من بعض المحققين بان مشية
عندهم تنشأ عن الغاية اللازمة التي هو العلم الاجمالي وفعاله تعالى عبارة عن
عموم تفصيلية المسبوقة بالعلم الاجمالي ومعنى قوله ان شاء فعل وان
سلم معناه اولا ومصلحة مترتبة عليه في مرتبة العلم الاجمالي صدر عن الذات
في مرتبة العلم التفصيلي وان لم يعلم ان لكل من تلك المرتبة ثم يصدر عنه في
مرتبة ثانية ما عرفت ان ذلك الصدور عبارة عن تعقل الواجب اياه
ينبعث عنه معقولا ومحذورا فيه اصلا وانت خبير بانه لا يخلصهم عن محض
الايجاب لامتناع تغيره في العلم التفصيلي لما فيه الاجمالي على ان كون المعلول بالاختيار
مشروطا في مرتبة العلم الاجمالي بعلم ينبعث عن الشوق الجزافي والارادة والمشية
في الجزافية فيحتاج تفصيله سيجيء تفصيله قوله فان علمه وقدرته وارادته
او واختياره دليل لقوله وعقل الواجب اي علمه بالمعقول الاول ليس امرا او

والاختيار

والاختيار قد يطلق على ترجيح احد جانبي الفعل والترك وهو لا يلائم المعنى المعنوي النقل
هذا الاصطلاح فيكون عبارة عن تعلق الارادة التي هي صفة من شأنها ترجيح
احد المقدورين على الآخر وهذا المعنى هو المراد هنا ولا شك في توقف على الارادة
والقدرة والعلم قد يطلق على كون الفاعل من شأنه ذلك الترجيح اي ان يمكن له
الترجيح بالامكان الخاص الذاتي بالنظر الى ذات الفاعل سواء وجب لامر خارج
ضروري كمشية الواجب عند الحكماء او لامر خارج غير ضروري للفاعل كمشية الواجب
عند اهل السنة او لم يجب لامر خارج اصلا كما لم يجب لذات الفاعل كما في ترجيح
فاعل مختار احد المتساويين للمرجح وسيأتي تفصيله وهذا المعنى هو اختيار
بالمعنى الاعم المتحد مع القدرة المفسرة عند الحكماء بقولهم ان شاء فعل او وهو
المراد في قوله ليس امرا صادرا عنه بالاختيار وفي قوله فاذن لا يكون صدوره
والقسم الثالث اعني ما لم يمتنع اصلا هو الاختيار بالمعنى الاخص المتحد مع القدرة
المفسرة عند المتكلمين بصحة الفعل والترك اي يراد بالصحة معنى الامكان
الذي هو الوقوعي لا معنى الامكان الخاص الذاتي والامكان كان مساويا للمعنى الاعم
الجامع للوجوب والامتناع بالغير وانما تعرض بالقدرة والارادة مع ان الكلام
في العلم لدلالة على ان هذا المطلب يثبت بطريق اولى وتسلم كل منهما ايضا
مثل ان يقال لو كان علمه الواجب تعالى صادرا عنه بالاختيار بالمعنى الاعم يلزم ترجيح
جانب الفعل على الترك وكلما لزم ذلك الترجيح لتحقق قبله صفة القدرة
توقف الترجيح عليها وننقل الكلام الى تلك الصفة فان صدرت بالاختيار ايضا
يتحقق هناك ترجيح اخر موقوف على قدرة سابقة اخرى وهكذا فيلزم
الدور او التسلسل في القدرة او ينتهي الى قدرة صادرة بالايجاب لان انتفاء
الاختيار بالمعنى الاعم يستلزم انتفاء المعنى الاخص فلا يرد عليه ما قيل ان الاختيار
عين القدرة كما سيجيء منه الامر اخر متوقف عليها وان امكن توجيهه بحمل
الاختيار المتوقف على تعلق القدرة او على الصدور بالاختيار فالمناسب او الانسب
ترك القدرة والارادة ثم يتجه عليه ان ما ذكره من التسلسل انما يكون مسلما استحالة
اذا كان العلم والقدرة والارادة صفات حقيقية زائدة على الذات كما ذهب اليه
الاشاعرة واما اذا كانت عين الذات كما ذهب الحكماء والمعتزلة والشيعة فالتسلسل
اللازم تسلسل في الاعتبارات المحضة والمعاني ظاهرة المنع في الصورة هنا ان
يقتضي على ان العلم بكل شيء مقتضى ذات الواجب عند الحكماء والمتكلمين فهو تعالى
في شأن علمه موجب بالذات والايجاب بالذات ينافي الاختيار فلا يجتمعان باعتبار

وجود واحد هو - فان قلت اذا كان صدوره معارضة من طرف الطوسية المقدمة
الدالة بلزوم تشاعة العظيمة اعني بطلان اللازم عند الحكماء وفي الواقع
ومنشأ المعارضة ما سبق منه من توقف الاختيار ولو بالمعنى الاعم على العلم مع
ما سلف منه من ان فعل المختار موقوف على التصور الجزئي حقيقة او حكما وحاصل
المعارضة لو كان صدور الممكنات عن الواجب تعالى بالاختيار لزم ان يكون للحوادث
الى حال من الحوادث الماضية والآتية وجود ازلي في علمه تعالى اذ لا يتحقق علمه الازلي
بها واللازم باطل فكذا الملزوم اما الملازمة فلانه لو تحقق علمه تعالى بالحوادث
من غير ان يكون لها وجود خارجي او علمي لزم ان يكون العلم بمعنى مبدأ انكشاف الشيء
سواء عين الذات او وصفا زائدا على الذات متعلق بالاشياء المحض بناء على ان مطلق
العلم يقتضي اضافة وتعلقا بين العالم والمعلوم والشيء الذي يصح تعلق العلم به
منحصر في الموجود الخارجي والعلمي لان كون المعدوم شيئا فابتداء الخارج منفكا عن
الوجود كما ذهب اليه المعتزلة مما لا يلتفت اليه لانه بط عند جمهور الحكماء والمتكلمين
وتعلق العلم بالاشياء المحض محال بديهة اذ لما كان العلم يقتضي التعلق المذكور و
لذلك التعلق نسبة بين العالم والمعلوم متأخرة عنهما متوقفة عليهما وجودهما
فتحقق العلم بالشيء في الازل يستلزم تحقق لازمه الذي هو التعلق وتحقق التعلق
يستلزم تحقق العالم والمعلوم باحد الوجودين فالقول بجواز تحقق العلم في الازل
من غير ان يكون للمعلوم شيء من الوجودين قوله بجواز تحقق الملزوم بدون اللازم
ولا يجوزه عقل ولذا قالوا معدوم المطلق الذي ليس له وجود لا في الخارج ولا في الذهن
ليس بمعلوم من حيث كونه معدوما مطلقا بل من حيث كونه موجودا في الذهن
واما بطلان اللازم فلان ذلك الوجود الازلي لكل حادث اما وجود خارجي فيلزم
قدم حدوثه واما وجود علمي فهو الوجه الجزئي حقيقة او حكما لما عرفت من توقف
فعل المختار على التصور الجزئي فيلزم ان يكون للحادث صورة علمية ممتازة عما
سواها فيلزم ان تكون معلومات الله تعالى ومقدوراته بحسب بيان برهان التطبيق
مع تميزها مفصلة المتميزة الاحاد والتي هي اللازم باطل وفاقا بين جمهور
الحكماء والمتكلمين وبالجملة مراد المعارض ليس صدور الممكنات بالاختيار بل
بالايجاب بمعنى عندهم وفي الواقع والا لزم قدم الحوادث او تناهي المعلومات
والمقدورات عندهم وفي الواقع والكل بط فهذه المعارضة معارضة لتلك
المقدمة المدعاة باعتبار مذهبي الحكماء والمتكلمين وكذا الجواب عنها كما هو الملائم
سياق كلامه حيث يشير فيما بعد الى ان السؤال الآتي يندفع على اصول المتكلمين

لا على

لا على اصول الحكماء وسياق كلامه حيث اشار الى ان علوم المبادي العالية بسيطة اجمالية
عند الحكماء ويمكن ان يحمل السؤال على نقض الاجمالي لدليل الشيخ الوجه الثاني من
باستلزامه احد هذين الفاسدين وعلى التقديرين فيمكن ان يقتضي في السؤال
على الف الثاني بناء على ان من كلامه لزومه ان يكون للجواب وجود علمي ازلي وقد
يقال هذا سؤال بلزوم تكثر الصفات الحقيقية وعدم تناهيها وفيه ان كون
الممكنات باعتبار وجودها العلمي صفة للواجب لم يثبت بعد بل هذا السؤال الآتي
مع جوابه لا يثبت ذلك الا يرد ان الجواب عن هذا السؤال مبني على النظر عن كون
الصورة البسيطة الاجمالية في ذات الواجب بل اعم من ان يكون قائمة
بذاتها او بذات الواجب كما يندفع عليه بما قلناه وكذا ما قيل ان سؤال بلزوم
المحذورات احدها تكثر الصفات وثانيها قدم العالم وثالثها وجود الامور
الغير المتناهية ولا يخفى انه على احتمال الوجود العلمي بحوادث يلزم ازلية الصور
العلمية وان المحذور فيه لا قدم الاعيان وهو المحذور الثاني وما يقوله الظاهريون
من المتكلمين النافين للوجود الذهني ولثبوت المعدومات في الخارج وهذا جواب
عن معارضة بمنع الملازمة مستندا بانه انما يلزم ان يكون للحوادث وجود ازلي
علمي من ان يكون خارجيا او علميا او خاص بالوجود العلمي لو كان تعلق العلم ازليا
كنفس العلم وذلك مم لجواز ان يكون علمه قديما وتعلقه حادثا فاقيل هذا
الجواب لا يدفع السؤال المذكور وهم ايضا ظاهريون انما احتاجوا
لاخذ حدوث التعلق بعدم تجويزهم التعلق الازلي بالمعدوم اصرف الذي لا وجود
ولا ثبوت له لا في الخارج ولا في الذهن فمن نصرهم بتجويز التعلق الازلي بالمعدوم
الصرف فمع بطلان ذلك التجويز قطعا كما عرفت هو نصرة بما لا يرتضيه المتصور
قوله لا يسمن ولا يغني من جوع اورد للجواب المذكور بابطال سند بان كون
تعلق حادثا يستلزم عدم علم الواجب بالحوادث في الازل ان ما لم
يتعلق العلم بالشيء لا يصير ذلك الشيء معلوما واللازم بط وفاقا بين الحكماء
والمتكلمين وانت قد عرفت فيما سلف ان لهؤلاء المتكلمين ان يقولوا
لم يقم برهان على ان الحاصل في الاذهان اعني ماهيات الاشياء لا اشباحها
وانت لها واذا استحال الوجود الذهني العلمي لنفس ماهيات الممكنات
فصفة العالم تتعلق في الازل بالاشباح الحوادث وامثالها ولا يمكن ان يتعلق
بانفسها لكونها معدومات صرفة في الازل وانما تتعلق بانفسها بعد حدوثها
فالعالم بها على وجهين احدهما بان يتعلق العلم بامثالها واشباحها المخالفة

لها في الماهية وثانيهما بان يتعلق بانفسها والممكن في الازل هو الاول لا الثاني ولا
نقصد في عدم حصول الممتنع ومرادهم من تعلق الحادث هو الوجه الثاني فلا
يلزمهم نفي العلم بالحوادث في الازل مطلق بل نفي العلم الممتنع في الازل ثم معارضة
المذكورات متوجهة على هذا التقدير ايضا اذ الصور العلمية المتميزة الاجمال
يجري فيها البرهان سواء كانت عين ماهيات الحوادث او مثالها ومشابهها
كما سبق تفصيله قوله قلت المخلص ما اشرنا اليه جواب عن معارضة او نقض
منع بطلان اللازم باختيار ان اللازم ان يكون لها وجود علمي ازلي على الوجه
الجزئي الحقيقي او الكلي ولا يلزم من وجودها بصور مفصلة متميزة الاجمال
ما يجري فيها البرهان ويلزم تناهي المعلومات والمقدورات لجواز ان يكون
الكل معلوما على وجه الجزئي الحقيقي او الكلي بصورة واحدة بسيطة اجمالية فلا
تعدد في هذا الوجود العلمي فيصح كونه تعالى فاعلا مختارا على مذهبي الحكماء والمتكلمين
ومن غفل عن حقيقة السؤال والجواب اورد عليه بان تعلق العلم البسيط الاجمالي
بالحوادث ان كان بملابسة الوجود لزم ازلية الحوادث وان كان بملابسة اللاوجود
تعلق بالشيء المحض وهو محال كما ذكره السائل انتهى ولم يدر ان السؤال الاتي
مع جوابه صريحان في انه بملابسة الوجود من غير لزوم المحذور قوله وذلك العلم
بعد الوجود التفصيلي في الخارج اي يعني ان ذلك العلم الاجمالي البسيط يكون
عليها بالفعل بجميع الاشياء اطافة في ايجاد كل حادث يكون كل حادث معلوما
له تعالى على الوجه الجزئي الحقيقي او الكلي ازلا وابدا فيتبين ذلك العلم الاجمالي
فهو يدفع توهم عدم كفايته في الايجاد قوله فان قلت هذا الوجود العلمي
للممكنات صادر اي يرد من طرف الصوفي على الجواب المذكور بابطال سنده
اما ولا ان تلك الحوادث الغير متناهية اما ان تكون معلومة في الازل
بصور مفصلة او بصورة واحدة اجمالية واذا بطل الاول تعين الثاني فيجري
البرهان ويلزم تناهي وحاصله ان بطلانه لا يجوز ان يكون الحوادث الغير
متناهية معلومة في الازل بصورة واحدة اجمالية ولما كان تلك الصورة
اجمالية صادرة عن الذات بطريق الاختيار والملازم باطل اما الملازمة فلانه
تعالى فاعل مختار في كل ما صدر عنه عندكم سواء كان موجودا خارجيا او
موجودا علميا بناء على ان جميع اجزاء الوجود معلول واما بطلان اللازم
فلانها لو كانت صادرة بالاختيار الموقوف على العلم السابق بالصادر
كانت تلك الصورة معلومة قبل صدورها عن الذات وسوقيته بالذات

قوله خلاصة ما اشرنا اليه في بالجواب المذكور الظاهر ان ذلك منع جريان البرهان في تناهي الصور العلمية وقد سبق ان الصور العلمية الاجمالية لا توجد في الازل اصلا

لا بالزمان

لا بالزمان لامتناع القبلية الزمانية في الازلي فيلزم ان يكون تلك الصورة موجودة
بالوجود العلمي قبل صدورها عن الذات وينقل الكلام الى تلك الصورة باعتبار
وجودها السابق فانها بهذا الاعتبار صادرة عن الذات بالاختيار ايضا وهكذا
فيلزم الدور او التسلسل في الموجودات العلمية المجتمعة في الوجود المترتبة
المتوقفة بعضها على بعض الى ان تتناهى اذ يتعدد وجودات شيء واحد بتعدد
الموجودات كتعدد الصورة الانسانية بتعدد وجوداتها في الاذهان المتعددة
في كلامه مسامحات والمراد ما ذكرنا ان الصادر هو الصورة باعتبار وجوداتها
لا وجوداتها والا كانت الوجودات موجودات وليس كذلك فلا يرد عليه ان
الوجودات امور انتزاعية لا يستحيل فيها التسلسل وترك الدور للمقايسة
على ما سبق او للاشارة الى ان طرد دور يستلزم التسلسل كما قيل وقوله او ينتهي
في وجوده واجب بمعنى ينتهي الى وجود باعتبار ان يكون الصورة صادرة عن الذات
بالايجاب لا بالاختيار وطلاهي او التسلسل والانتهاء محال اما التسلسل فبالبرهان
واما الانتهاء الى وجود واجب فلانه يستلزم التناقض اذ مع كونه تعالى مختارا
في كل ما صدر عنه يلزم عدم كونه تعالى مختارا في بعضه ولولا قوله وطلاهي محال
لامكن حمل السؤال على تغيير دليل المعارضة بان يقال ليس الواجب تعالى فاعلا
مختارا في كل ما صدر عنه والا لكان مختارا في هذا الوجود العلمي الاجمالي ايضا وهو
باطل مستلزم للدور او التسلسل قوله قلت قد سبق اي يعني يمكن التخلص عن هذا
السؤال بالايجاب لا بالاختيار بان يقال الملازمة ممنوعة وقولك في بيانها وهو
فاعل مختار ان اريد انه تعالى فاعل مختار في كل ما صدر عنه تعالى كما هو الظاهر فذلك
ممنوع على مذهبهم كيف وهو تعالى موجب بالنظر الى صفاته الذاتية عندهم وان
اريد انه تعالى فاعل مختار فيما عدا الصفات الذاتية من الممكنات فسلم لكن هذا
على هذا لا يلزم ان يكون فاعلا مختارا في تلك الصورة الوحدانية الاجمالية ليلزم
المحذور لجواز ان يكون تلك الصورة صفة زائدة هي صفة العلم صادرة عن الذات
بالايجاب فلا يكون مسبوقة بعلم اخر فلا دور ولا تسلسل ولا تناقض في كونه
تعالى موجبا في الصفات الذاتية ومختارا فيما عداها ولما توجه ان يقال ان العلم
صفة قائمة بذاته تعالى ووجود الحوادث صفة قائمة بالحوادث لما تقرر عند
المتكلمين بل عند الحكماء ان وجود الممكنات صفة زائدة عليها فلا يكون
وجود الحوادث في العلم عين صفة العلم من الصفات الذاتية بل غيرها
حتى يكون الواجب تعالى مختارا فيه ويعود المحذور اجاب عنه بقوله ولما ان

عنه ليس صادرا عنه اذ وحاصله ان المراد من وجود الحوادث في العلم هو الحوادث
الموجودة في علم الازلي بخصوص الصورة والحوادث الموجودة في علمه عبارة
عن صورها العلمية المتحدة مع العلم بالذات ومغايرة له بالاعتبار مغايرة
المعلوم للعلم ولما اتحد العلم والمعلوم بالذات كان الصورة الوحدانية باعتبار
كونها معلومة لازمة لنفسها باعتبار كونها علما وكون الواجب تعالى موجبا
في صفة يستلزم كونه تعالى موجبا في لوازم تلك الصفة لامتناع الانفكاك فهو
تعالى موجب في تلك الصورة باعتبار كونها معلومة ايضا ومنهم من حمل العلم
الاول على مبدأ الانكشاف والعلم الثاني ووجود الحوادث في العلم على نفس الانكشاف
ولا يخفى ان على هذا لا ينطبق الدليل على المدعى فان كون وجود الحوادث في العلم
عين الانكشاف في بالذات لا يوجب كونه تعالى موجبا في الانكشاف في بل الموجب له
كون الانكشاف في من لوازم العلم يعني مبدأ الانكشاف في وايضا المفيد في هذا المقام
كونه تعالى موجبا في الصورة الوحدانية الاجمالية لا في الانكشاف في ولا في مبدأ
الانكشاف في اذ يجوز ان يكون مبدأ الانكشاف في غير تلك الصورة من الذات او الصفة
مع ان الانكشاف في خارج عن المعلومية لا عن العلم ولا عن العالمية كما لا يخفى لا يقال
يتوجه على الشارح ما اشار اليه شيخنا من ان تلك الصورة الاجمالية انما تصدر من
حاقية الذات فعلمه تعالى مقدم على تلك الصورة الملاحظة عن الذات لانا نقول
انما يتم ما ذكره شيخنا بعد تسليم ان الواجب تعالى في علمه تحت رتبة ظل ما صدر عنه
يثبت العلم سابق على ظل صدور المعلومية توقف الفعل الاختياري على سبق العلم
وما لم يثبت تلك المقدمة الحالية عند متكلمين لم يتجه ذلك على مذهبهم نعم
يتجه عليه انما ذكره انما يوافق مذهب المتكلمين اذا ثبت ان الصورة العلمية
من اعيان الموجودات تكون صفة حقيقية وهو محل خلاف لتحقيق انها
من الامور الاعتبارية وجعلها كيفا انما يصح على مذهب الاشاعرة لا على تحقيق
الذي هو مبني عند الابحاث مع انه تعالى منزه عن الكيف والكم عندهم الا
ان يقال ليس شرط تطبيق الجواب على مذهبهم من كل وجه بل الغرض بناؤه
على ما ذهبوا اليه من ان علم الواجب يعني مبدأ الانكشاف في صفة زائدة على الذات
لا عين الذات كما ذهب الحكماء فتكون تلك ابدا على جوابه هو تلك الصورة
وحدانية وان لم تكن صفة حقيقية وليس ذلك بابعد مما ذهب اليه الامام
من ان علم الواجب تعالى من مقولة الاضافة التي هي من الامور الاعتبارية
بالاتفاق المتكلمين ولا يخفى عليك ان جواب سؤال مقدر نشأ من جوابه

اذ ما يجر

اذ ما يجر جوابه الى ان الحوادث صارت على الواجب تعالى بالايجاب باعتبار وبالاختيار
باعتبار آخر توهم ان يقال فكذلك يجري مثله في المعلول الاول على الوجه الذي قرره
شارح الاشارات فالملازمة المذكورة في الوجه الثاني من هم فدفعه بذلك وحاصله
ان ما ذكرناه باعتبار الوجودين احدهما الوجود العلمي لكل حادث في ضمن
العلم الاجمالي بالكل وهو باعتبار هذا الوجود صادر عن الواجب تعالى بالايجاب
وثانيهما الوجود الخارجي وهو باعتباره صادر بالاختيار وما ذكره بالاعتبار
وجود واحد هو الوجود الخارجي ولا يكون الشيء باعتبار الوجود الواحد
صادرا بالايجاب وبالاختيار معا ضرورة ان الوجود الواحد مترتب على ايجاد
واحد فيلزم ان يكون الفاعل موجبا ومختارا في فعل واحد وهو تناقض
صريح فثبت الملازمة المتقدمة بانه طالما كان معلول الاول وعلم الواجب تعالى
به شيئا واحدا في الوجود الخارجي يلزم ان لا يكون صدوره عن الواجب تعالى
بالاختيار وقوله واقول بان الوجود الخارجي اه منع لعدم جريان مثله في
المعلول الاول مستندا بان ذلك الموجود الخارجي له اعتباران متغايران
احدهما اعتبار كونه معلوما ومرآة لنفسه ومنشأ لانكشافه على المجرد آخر و
فانيهما اعتبار كونه موجودا خارجيا يترتب عليه آثار خارجية فيجوز
ان يكون بالاعتبار الاول صادرا بالايجاب وبالاعتبار الثاني بالاختيار وقوله
تعسف لا يرتضيه نفطرة اه ايضا المستند المذكور وحاصله ان الاعتبارين
المذكورين باعتبار وجودين متغايرين حتى يجوز ذلك بل ظلالهما باعتبار
وجود واحد واجتماع الايجاب والاختيار باعتبار وجود واحد تعسف الى
خروج عن قانون العقل وباطل بديهة بحيث يكون بطلانه من الضروريات
فليس مراده ان احد الاعتبارين عين الآخر كما توهم واورد عليه ما اورد
من منع العينية بل مراده نفي ان يكون الاعتباران المتغايران بحسب الوجودين
وان صالح في عبارته لانه مقتضى سوق كلامه نعم يرد عليه ان دعوى البداهة
في محل النزاع غير مسموعة فالاولى ان يبطله بلزوم الخلف فنقول ما ذكرنا
لكونه جوهرا مجردا اه اي يكون المعلول الاول جوهرا مجردا عن المادة فلا مانع
من حضوره بذاته عند مجرد آخر ولذا قال غير غائب عن وجود مجرد اي
عن مجرد وعن وجوده هو مجرد بناء على ان وجوده تعالى عين ذاته عند الحكماء
واعلم ان ما ذكرناه اه في الجواب عن السؤال الثاني من كون الصورة
الوحدانية الاجمالية عبارة عن صفة العالم من الصفات الذاتية جار على سياق

مذهب المتكلمين وان لم يبق على مذهبهم لما اشرنا من ان الصورة العلمية ليست
صفة حقيقية بخلاف صفة العلم عندهم لانا قلنا ان مذهبهم ان العلم صفة زائدة
ذات اضافة او اضافة بين العالم والمعلوم ولم ينقل منهم انه امر اجمالي والمعلومات
موجودة انتهى لان الصورة الاجمالية ذات اضافة ايضا الا يرى ان الامام
لما حكم بان اضافة التعلق بين العالم والمعدوم الصرف التجأ الى القول بالوجود
الذهني وجعل العالم متعلقا بالماهيات موجودة بالوجود العلمي وهي الصور
العلمية ثم جعل العلم عبارة عن ذلك التعلق لما لم يرد بعض المحققين و
يقف لا يكون الذات متعلقا بالصورة القائمة به وقد قالوا ان حال العاقل
مع الصور العلمية المرتسمة فيه كحال المرآة مع الصورة المرتسمة فيها ثم ان
هناك ثلثة اشياء المحلية الصورة وقبول المحل اياها والتعلق بين المحل
والصورة والنزاع في ان العلم اي الثلثة من ذهب الى الاول قال هو من مقولة
الكيف ومن ذهب الى الثاني قال من مقولة الانفعال ومن ذهب الى الثالث
قال من مقولة الاضافة والاصح من هذه المذاهب هو الاول لان العلم
من موصوف بالمطابقة وللامطابقة وذلك الموصوف هو الصورة لا الانفعال
ولا التعلق وجعل الوصف في قولنا العلم المطابق للواقع جاريا على غير من
هي له بمعنى مطابقة الصورة بعيد فيما جعل الشارح علم الواجب تعالى عبارة
عن صورة العلمية مراعاة على مذهب الاصح ايضا واما لزوم ان يكون علم
الواجب بغير ذاته تعالى حصوليا فلا باس به ثم ان مراده على سياق مذهب
المتكلمين في تجرد كون الصفات زائدة على الذات لا لحينها فلا يرد ان الاجمال
ليس على سياق مذهبهم على ان القائل من المتكلمين جوز العلم الجهلي له تعالى
فيكون على سياق مذهبهم في الجملة ولذا الكلام في ابتنائه على الوجود الذهني
ومعنى الاجمال كون العلم واحدا بالفعل والمعلوم متعددا بالقوة اذ التعدد
بالفعل يحصل عند التفصيل والا فليس عند الاجمال من عدد اخر بالتفصيل
في ان يكون تمييزا مفصلا فيجري فيها برهان التطبيق ويلزم احد المحذورين
اما اتحاد المعلومات واما بطلان البرهان بالتخلف واما ان يكون تمييزها
بالاجمال وما بطل الاول تعين الثاني وهذا هو مراد الشارح المحقق **قوله**
وهو علم بالفعل اي جواب سؤال مقدر نشأ من عنوان الاجمال اما السؤال
فبان يستند الشارح في الجواب عن سؤاله ولا بان يقال لا يجوز ان يكون
علم الواجب تعالى بجميع الاشياء بسيطا اجماليا والا لم يكن الواجب تعالى

عالما

عالما بها بالفعل بل بالقوة لان العلم الاجمالي بالاشياء علم بها بالقوة لا بالفعل
واللازم باطل مستلزم للجهل ببعض الاحوال تعالى شأنه عن ذلك علوا كبيرا
واما الجواب فبان يقال لم نسلم انه علم بها بالقوة كيف وهو علم بالفعل كما تقرر
في الكتب العقلية اعلم انهم بعدما اجمعوا على ان العلم الحصولي لا يحصل الا
عند حصول صورة المعلوم في المدركة اورده لانها قسموه الى قسمين اجمالي
وتفصيلي اما الاجمالي فهو بان يحصل الامور المتعددة بصورة واحدة غير
متميزة الاجزاء الملتبسة في صورها المخصوصة بها كما في الحالة المتوسطة بين
الحالتين المتباينتين احديهما قوة محضة والاخرى فعل محض بلا ريب لمن علم
مسئلة فغفل عنها ثم سئل فصلها للسائل فانه قبل السؤال عالم بها بالقوة
المحضة لعدم حصول صورتها في المدركة بالفعل وعند التفصيل عالم بها بالفعل
وعند السؤال وقبل التفصيل يحصل صورتها دفعة وهي المرتبة المتوسطة
بين صرافة القوة وصرافة الفعل وحقيقتها حالة بسيطة اجمالية هي مبدأ
لتفاصيلها فتلك الحالة بالنسبة الينا فعل من وجه وقوة من وجه اخر واما
التفصيلي فهو بان يحصل كل من الامور المتعددة بصورة مخصوصة به متميزة
له عما عداه وانكر الامام الرازي العلم الاجمالي رأسا بوجهين الاول ان تلك
التفاصيل ان كانت معلومة وجب ان يكون كل منها متميزا عما عداه فيكون
التفصيلي حاصلا وان لم يكن معلومة لم يكن العلم بها حاصلا لا تفصيلا ولا
اجمالا ثم ربما كان حالة من احوالها معلومة تفصيلا فما هو معلوم فهو مفصل
وما ليس بمفصل ليس بمعلوم الثاني انه يمتنع حصول صورة واحدة مطابقة
لامور مختلفة لان الصورة الواحدة لو طابقت امورا مختلفة كانت مساوية
لها في الماهية فيلزم ان يكون تلك الصورة حقائق مختلفة فلا تكون صورة
واحدة بل يجب ان يكون لكل واحد من الامور المتكثرة صورة على حدة
والا يمتنع العلم التفصيلي الى ذلك الحد ان يكون للمعلومات المتكثرة صور
متعددة بحسبها ينكشف كل معلوم بصورته ويمتاز عما عداه نعم قد يحصل
تلك الصورة المتعددة تارة دفعة كما اذا تصور المركب باجزائه دفعة وتارة
متعاقبة مرتبة في الزمان كما اذا تصور اجزاءه واحدا بعد واحد فان ارادوا
بما ذكروا من الاجمالي والتفصيلي ذلك الذي ذكرنا من حصول الصورتين
تارة دفعة وتارة مرتبة فلا نزاع فيه الا ان يطلق الاجمالي بهذا المعنى لا يكون
حالة متوسطة بين القوة المحضة التي هي حالة الجهل وبين الفعل المحض الذي

هو حالة التفصيل لان حاصله راجع الى ان العلوم قد تجتمع في زمان واحد وقد
لا تجتمع بل تتعاقب وبذلك لا يختلف حال العلم بالنسبة الى العلوم فلحت
الحالتين عدم تفصيل بحسب الحقيقة والخلاف في النسبة باعتبار اجتماع
عارض لمعلوم باعتبار اختلافها مقيسة الى المعلومات واجابوا عن
الاول بان صورتك التفاصيل حاصلة في الذهن ما لكن العقل لم يحدق
بكل واحد على حدة ولم يلتفت قصده الى الجملة فاذا شرع في مسئلة
وقررها شيئا فشيئا وحدق النظر الى كل واحد من المعلومات التي في تلك المسئلة
حصل له في العلم مرتبة اخرى مفصلة متميزة بالبديهة عن المرتبة الاولى
ونظيرها بين المرتبتين من الاحساسات ان يرى جماعة رافعة ثم يحدق
النظر اليها فان لحظة الاولى حالة اجمالية وبعد التحديق والامعان
حالة اخرى تفصيلية الاولى في الحالة الاولى شبيه بالعلم الاجمالي والثانية بالتفصيلي
فان حال البصيرة بالنسبة الى مدركاتها كحال البصر بالنسبة الى ادراكاتها و
اجابوا عن الثاني بان المركب ان علم بحقيقته حصل في الذهن صورة وحدة
مركبة من صور متعددة بحسب تلك الاجزاء والعقل متوجه قصده الى
ذلك المركب دون اجزائه فانها مع حصول صورها في العقل ظالمحذوف
المعرض عن الذي لا يلتفت اليه فاذا توجه العقل اليها وحصلها صارت
مخطورة بالبال مجهولة قصدا متميزة منكشفة بعضها عن الكشف فاذا ما
لم يكن ذلك الانكشاف حاصلا في الحالة الاولى مع حصول صورة الاجزاء في
الذهن معا فظهر انه قد يتفاوت حال العلم بالقياس الى المعلوم وانه اذا كان
مركب معلوم بحقيقته قصدا كان اجزاؤه معلومة ح بلا قصد واخطار واذا
حصلت الاجزاء كان العلم بها على وجه اقوى واكمل من الوجه الاول فيحصل بالقياس
الى معلوم مرتبتان احدهما اجمالي والاخرى تفصيلي كما ذكروا كذلك في شرح
المواقف والشرح الجديد للتجريد وحاصل الجواب عن الثاني على ما في
شرح مقاصد ان الحاصل في الاجمالي صورة واحدة تطابق الكل من غير
ملاحظة لتفاصيل الاجزاء وفي التفصيلي صور متعددة تطابق واحدة
منها واحدا من الاجزاء على الانفراد ثم انهم بعدما اثبتوا قسم الاجمالي
اختلفوا في انه هل يجوز ثبوته للواجب تعالى ام لا جوزه القاضي والمعتزلة
ومنعه كثير من اصحابنا وابو هاشم في المصرية المواقف والحق انه ان
فسر الاجمالي بالجهل بالتفصيل امتنع عليه تعالى والا فلا يمتنع

اقول

اقول قد ذكر الشارح من البعض المتوهم من لا يجوز ذلك مستدلا عليه بانه طالما
كان العلم الاجمالي فيما مرتبة متوسطة بين صرافة الفعل والقوة وعلمه
بالفعل من وجه وبالقوة من وجه اخر يلزم ان يكون في الواجب تعالى كذلك
فيمتنع ثبوته له تعالى لاستلزامه الجهل بالتفاصيل لكن فيه مرتبة متوسطة
كذلك كما يدل عليه ما ذكره في بيان المجيب عن المسئلة حيث سلموا
الانكشاف التام وعلم الاكمل عن تلك المرتبة فمنع الشارح اولا بان كونه علما
بالقوة بالنسبة الينا في ذلك المثال ممنوع كيف وقد اثبت المصنف في المواقف
الى ان الشخص المسئول عنه عالم بالقدر على الجواب وذلك العلم بنفسه
علم بحقيقة الجواب وقد اثبتنا فيما سبق الى ما يدل على كونه علما بالفعل
من القضايا الخفية الاجمالية في البديهيات ولو سلم فلا يلزم ان يكون
بالنسبة الى الواجب كذلك كيف وعلم الواجب تعالى ليس بحسب العلم المخصوص
فضلا عن كونه مماثلا له وليس مراد الدين اورد ذلك المثال ان كل علم
اجمالي فهو مرتبة متوسطة بين الصرافتين فان الحكماء ايضا اوردوا مع اجماعهم
على ان علوم المبادي العالية بسيطة اجمالية وان جميع كمالاتها حاصلة لها
بالفعل بل صرحوا بان ايراد ذلك المثال لمجرد التوضيح والتقريب الى الافهام
فمن اورد على الشارح ههنا بان يقول ان اريد انه علم بالفعل من كل وجه فممنوع
وان اريد انه علم بالفعل من بعض الوجوه وان كان علما بالقوة من وجه
اخر فهو مع عدم ملاءمته لقوله لا بالقوة لا يناسب في مقام علمه تعالى
فانه يستدعي القول بعدم انكشاف المعلومات في الازل انكشافا تاما
بل ناقصا تعالى شانه عن ذلك علوا كبيرا فقد توهم ان الشارح ههنا مستدل
وكذا من توهم ان مراده من البعض المتوهم هو الشارح الجديد للتجريد فان
كلامه في العلم الاجمالي حاصل للمجيب عن المسئلة وكونه مرتبة متوسطة
مصرح به في كتب الحكماء وايضا ولا يلزم من القول بان كل علم اجمالي كذلك
قوله واما على مذهب الحكماء الخ جواب سؤال مقدر نشأ من قوله واعلم
ان ما ذكرناه جار الخ فانه دل على ان جواب السؤال الثاني جار على مذهب
المتكلمين بحيث يندفع الوجه الثامن والسابع من الوجوه التي اوردناها
ايضا ولا يبقى عليه محذور اخر على مذهبهم توجه ان يقال هل يجري مثله
على مذهب الحكماء بان يقال يجوز ان يكون لكل ممكن موجود وجودان
احدهما خارجي صادر بالاختيار والاخر علمي صادر بالايجاب لا بالاختيار

قوله فذهب بعضهم الى ان هذا تقرير يعلم وجه فتصار وعلى هذين الشقين
في الترديد من غير تعرض بكونها قائمة في بعض العقول فتامل

بسم الله الرحمن الرحيم

يلزم تسلسل وان قلت فعلى ذلك جواب مخالف لما قرره الطوسي قدس سره
بان يقال واما جريانه على مذهب الحكماء فهو وان كان ذلك للسؤال الثاني
وللوجهين المذكورين الا انه يبقى عليه محذور اخر على مذهبهم بان يقال
لو كان للممكنات وجودان كذلك لزم احد الفسادين اما التسلسل لا فلاطونية
واما قيام الممكنات باعتبار الوجود العلمي بذات الله تعالى لان الممكنات باعتبار
الوجود العلمي ماهية بنفسها وهو امر لازم واما بذات الله تعالى وهو الامر
الثاني وكل باطل على مذهبهم ولا يمكنهم القول بجواز ان يقوم الصورة الوحدانية
الاجمالية بذات الله تعالى والا لكان العلم بمعنى مبدا الانكشاف المعلومية زائدا على
الذات لا عين الذات لانه باطل على مذهبهم قوله ولم يتعرض لجوابه اه قال بعض
المحققين جزم الشيخ بالاحتمال الثاني في رسالة له في علمه تعالى وهو الظاهر من
عبارة الشارح فقال العلم انما هو الصورة المعلومة وهي شانه الامر الخارجي
وذلك مطرد في العلم القديم والحادث وعلم الباري تعالى فعلى قديم متقدم
على المعلوم الخارجي فصور المعلومات حاصلة له تعالى قبل وجودها ولا يجوز
ان يكون تلك الصور حاصلة عنده في موضع اخر فانه يستلزم الدور او
التسلسل ولزم ان لا يكون علما له ولا اجزاء لذاته لانه يؤدي الى تكثر ذاته ولم
يكن صورا معلقة افلاطونية لما ابطلناه ولم يكن من الموجودات الخارجية
اذ علمه بكون الصورة فيه يبقى من الاحتمالات الا ان تكون في ضمن
العربوبية انتهى وجزم في الشفاء بعد الترديد وابطال الاحتمالات الاخر
فقال وان جعلت هذه المعقولات اجزاء ذات عرض تكثره وان جعلتها
موجودة في عقله عرض ما ذكرنا قبل من المحال الى لزوم الدور وتسلسل
فبقي ان تجتهد جهدك في التخلص عن هذه الشبهة وتحفظ ان تتكثر
ذاته والاشبال بان يكون ذاته مع اضافة ما يمكن الوجود فانها من حيث
هي علة لوجود زيد ليست بواجب الوجود بل من حيث ذاتها وتعلم ان العالم
امر عظيم انتهى فما قيل ان الشيخ متحير في علمه تعالى فظاهر عدم رد
ذات الله صورة مجردة في ذاته تعالى وتردده في الشفاء وهم وكذا ما
قال المحقق الدواني في شرح العقائد ظاهر عدم رد ذات الله تعالى
صورة قائمة بذاته لكن صريح الشفاء بنفيه وهم ناشئ قلة التدبر انتهى

اقول

اقول فعلى هذا مذهب الشيخ في علمه بغيره من الممكنات والمعدومات هو بعينه ما ذكره
الشارح من جوابه الجاري على مذهب المتحاهين فافهم قوله فان قلت على ما ذكر
من سياق الاولى ان يخفى ان بعد ما سبق منه من ان الممكنات باعتبار الوجود العلمي
عبارة عن الصورة وهي لكونها عبارة عن الصفات الذاتية لا يجري الترديد المذكور
بل يكون ما ذكره في الجواب على سبيل مذهب المتحاهين مخصوصا بالشق الثاني
اعني ان يكون قائمة بذاته تعالى في الترديد المذكور فيتجه الا ان يقال تفاصيل عن
ذلك لذكر جواب اخر بناء بعض المتاخرين بل لتوجيه المثل الافلاطونية
على بعض نسخ كما ستعرف وما توهم بعضهم هنا من ان احتمال قيام
الممكنات بانفسها احتمال باطل مستلزم لكون الاعراض جواهر توهم فاسد
لان الفرق بين الجوهر والعرض باعتبار قيامه بنفسه والقيام بالغير انما هو
باعتبار الوجود الخارجي لا باعتبار الوجود العلمي كما يدل عليه تعريفهما ولذا
لم يذكر كون الجواهر اعراضا مع كونها قائمة بالاذهان باعتبار الوجود العلمي
قوله قلت على اصولهم لا باس بقيام ممكنات اه لما عرفت من ان التحقيق
ان توجد الماهيات بانفسها في الاذهان الا بما شاكلها واشباهها وان سيناء
في الخارج اعيان وفي الاذهان صور وان العلم على ما صح عبارة عن الصورة التي
هي صفة ذات اضافة كما عرفت فلا باس على اصولهم التي هي عدم كون الصفات
عين الذات وان العلم صفة ذات اضافة او نفس تلك الاضافة في قيام الممكنات
الموجودة في علمه تعالى اي الصور العلمية حال كونها متحدة في ذلك الوجود العلمي
وان كان لا باس في قيامها حال كونها متعددة الوجود بحسب الممكنات فان
تلك الصورة المتعددة غير متناهية فلا يكون ممكنة الوجود فضلا عن قيامها
بذاته تعالى فالقيام ههنا بمعنى اختصاص الناعت بالمنعوت لان تلك الصور
العلمية المتحدة في الوجود اعني الصورة الواحدة الاجمالية لكونها عبارة عن
العلم بمعنى مبدا الانكشاف بجميع المعلومات يكون ناعتا للواجب تعالى بانه عالم
بجميع الاشياء نعم كون الصورة العلمية ناعتة باعتبار كونها علما لا باعتبار
كونها معلومة لكن لما كان العلم والمعلوم متحدين ذاتا فيكفي كونها ناعتة
بالجملة ولا يجب كونها ناعتة بكل عنوان فسقط الاوهام قوله وهي في
هذا الوجود متحدة اه قد عرفت ان في الباس يتوقف عليه ولك ان تقول
من جملة اصول المتكلمين كون الصفات الذاتية سبعة او ثمانية لا غير متناهية
قوله ويمكن ان نذهب اه فان الجواب الاول باختيار الشق الثاني من الترديد

ومنع بطلانه على مذهب المتكلمين وهذا الجواب باختيار الشق الاول ومنع
بطلانه يعني يمكن ان يقال نحن نرانها قائمة بانفسها في هذا الوجود العلمي
الصادر عن الواجب تعالى بالايجاب لا قائمة بذاته تعالى بناء على ما ابداه بعض
المتأخرين ولا نسلم بطلانه اذ يجوز ان يكون هناك صورة واحدة اجمالية
صادرة عن الواجب تعالى بالايجاب ويكون علمه تعالى القائم بذاته على مذهب
المتكلمين او ذاته تعالى على مذهب الحكماء مستعقبا بتلك الصورة الاجمالية
الموجودة في علمه تعالى لئلا يلزم تعلق علمه في الازل بالاشياء المحض فلا يرد
ما قيل ان تلك الصورة القائمة بانفسها غير متناهية فيجري فيها برهان
التطبيق ويلزم تناهي المعلومات لان مدار جريانه على تمايز الاحاد سواء
كانت في ذات الواجب او بانفسها في علمه تعالى ولما قيل ان الممكنات
الحاصلة في علمه تعالى على هذا الاحتمال ليست متحدة مع العلم بل هي المعلومات
فقط فيرد عليه مثل ما مر من ان هذا الوجود العلمي صادر عن الواجب
تعالى وهو فاعل مختار فيلزم الدور او التسلسل او التناقض والمراد من بعض
المتأخرين شارح الجديد للتجريد حيث اجاب عن ايراد المتكلمين على الوجود
الذهني بانه لو وجد السواد والبياض في الزوجية والفردية في الذهن لكان
لكان الذهن اسود او ابيض او زوجا او فردا فقال الجواب الحاسم هو
الفرق بين الحصول في الذهن والقيام به فان حصول الشيء في الذهن لا
يوجب اتصاف الذهن به كما ان حصوله في المكان والزمان لا يوجب اتصافهما
بالشيء الحاصل فيهما ثم قال وبهذا التحقيق يندفع اشكال قوي يرد
على القائلين بوجود الكيف وبانفسها لا بصورها وانشاحها في الذهن
وهو ان كون الصورة العقلية علما وعرضا قائما بالنفس وامتناع كونها جوهرا
مثلا انما يصح على مذهب الشيخ لا على مذهب التحقيق انتهى ما قاله
وقد حنا فيه بقوله ان هذا اثبات مذهب فالمت فلا بد من بيانه
بالدلائل كما في الحاشية القديمة حيث قال قد صرحوا بقيام الحاصل
في الذهن به فلا يصح بان يرد توجيها لكلامهم كما قيل في الا لو وجب هنا
ان يقول وقد حنا فيه من جهة انه غير صالح لتوجيه كلامهم لا من جهة
انه باطل في نفسه وهذا جواب سؤال مقدر بانه كيف تذهب الى هذا الاحتمال
وقد قدحت فيه فاجاب بان قدحت فيه هناك بطريق المنع والمنع لا يفيد
بعد ثبوت الممنوع في الواقع ونحن هنا في مقام المنع ويكفيه الاحتمال نعم

لو كان

لو كان قدحنا هناك بطريق الاستدلال او كنا هنا في مقام الاستدلال
لم يكن الذهاب اليه ههنا كما لا يخفى قوله ولا دليل له عليه اي لا دليل نقلا
فلا يرد ان في كلام البعض اشارة الى دليل بان يقال لو لم يكن بين الحصول
في الذهن والقيام به فرق لزم محذورات لا يمكن التخلص عنها لا ان ذلك
الفرق والذاسماه تحقيقا موجبا لدعوى وعليه يبتني قوله قد ذكره بطريق
الدعوى قوله وانت خبير اي قد اشرنا الى طريق الاجرا بان يكون الذات الذي
هو عين العلم بمعنى مبدا انكشاف المعلومات متعلقا بتلك الصورة الواحدة
الصادرة عن الذات بطريق الايجاب الموجودة في علمه تعالى الغير القائمة بذاته
تعالى فلا محذور فيه فيجري جواب السؤال الثاني على سياق مذهب الحكماء
ويندفع ذلك السؤال عنهم ايضا كما اشار اليه بقوله وح يكون الممكنات
اه وانما اشار الى بعده بقوله لم يبعد اي لم يبعد كل البعد لانه احتمال لم يذهب
اليه احد من الحكماء وان كان ممكنا في نفسه قوله ولا يمكن حمل المثل الافلاطونية
على ذلك اه جواب سؤال مقدر بابطال توجيه كلام المتكلمين والحكماء بذلك اي بما
ابداه بعض المتأخرين بانه لو جاز ذلك لم يكن وجه لانكار قائم على بطلان المثل
الافلاطونية اذ يمكن حملها على ذلك فاجاب بانها لا يمكن حملها على ذلك لان المثل
الافلاطونية صور معلقة موجودة في الخارج قائمة بانفسها غير حاصلة في شعر
من الشاعر اي موجودة بالوجود الخارجي لا بالوجود العلمي بما ذكرنا صور موجودة
بالوجود العلمي وان كانت قائمة بانفسها فلا بأس في تجويز احدهما دون الاخرى
ولما توجه ان يقال ان الصور الموجودة بالوجود العلمي وان كانت مغايرة للمثل
الافلاطونية لكن الدليل الذي اورده في ابطال المثل الافلاطونية جار في
بطلان تلك الصور ايضا فلا يجوز شيء منهما عند الفريقين فاجاب عنه
بقوله والدليل الذي ذكره في نفيها انما يتوجه نحو بطلانها اذا قيل بوجودها
اي بوجود مطلق الصور القائمة بانفسها في الخارج لا اذا قيل بوجودها في
ولا يخفى ان ارجاع ضمير وجودها الى مطلق الصور بعيد بل الظ ان راجع الى
المثل الافلاطونية واللازم له ما في بعض النسخ من قوله ويمكن حمل المثل
الافلاطونية باثبات الامكان لا بسببه فعلى هذا يكون هذا القول منه توجيها
للمثل الافلاطونية وجوابا عن سؤال المقدر بان ابطالهم بزعمكم لو نهاهم
موجودات خارجية لا مطلقا ان ليست باطلة على تقدير لو نهاهم موجودة
بالوجود العلمي وان قصد ابطالها ايضا بالدليل الذي ذكره وحينئذ المثل الافلاطونية

نقول ان مجردة في ظلالها على تقدير كونها موجودة في الخارج لا على تقدير كونها
موجودة بالوجود العلمي ايضا ويؤيد النسخة الاولى ما اشتهر من ان [illegible] من
اتباعهم طا فلاطون وغيره اثبتوا اربعة عوالم من اعيان الموجودات احدها
عالم الغيب المطلق وهو الحضرة الالهية والاخر عالم الشهادة وهو عالم هذه
من الاجسام والجسمانيات المشهودة وبينهما عالمان احدهما قريب
من عالم الغيب وهو عالم العقول والانوار والنفوس الناطقة والفلكية
من هذا العالم لكونها مجردات وثانيهما قريب من عالم الشهادة لما شاهد
في النوم واليقظة في المرايا وسائر الاجسام المصقلة وهو عالم المثال
كما سبق تفصيله ويؤيد النسخة الثانية ما ذكره شارح مقاصده في بحث
الماهية من انه قال الفارابي في كتاب الجمع بين رأي افلاطون وارسطو ان
مثل الافلاطونية اشارة الى ان للموجودات صورا علمية ذهنية ثابتة
لا تتبدل ولا تتغير ابدا بقي هنا كلام هو ان الوجود والتشخص ما متلازمين
بل متحدين في التحقيق كما سبق نقله من الشارح فيستحيل وجود الماهية المجردة
عن كل وجه من تشخص سواء كان ذلك الوجود خارجيا او علميا فالدليل
المذكور في نفيها يدل على نفيها مطلقا ولذا اطلق الشيخ كلامه حيث
قال في الشفاء وان جعلتها امورا مفارقة عن ذات فرضت المثل الافلاطونية
كما تقدم والجواب عن هذا الاشكال يحتاج الى نوع بسط هو ان الماهية
قد تؤخذ بشرط العوارض وتسمى ماهية مخلوطة وبشرط شيء وقد تؤخذ
بشرط التجرد عن جميع العوارض وتسمى ماهية مجردة وبشرط لا شيء وقد
تؤخذ لا بشرط شيء من وجود العوارض وعدمها وتسمى الماهية ولا بشرط
شيء ولا شك في وجود القسم الاول خارجا وذهنا ولا في عدم وجود القسم
الثاني اعني الماهية المجردة خارجا واختلف في وجودها في الذهن فقال بعضهم
بمنعه وجود هاته الذهن ايضا لان الكون في الذهن من العوارض الذهنية
وفي بعضهم بجوز وجودها في الذهن اذا قيدت بالتجرد عن الماهية العوارض
الخارجية وقد ذهب المحقق الطوسي الى ان الماهية المجردة عن جميع العوارض
الخارجية والذهنية موجودة في الذهن لا بمعنى انها مجردة عنها في الواقع كيف
ووجودها في الذهن من العوارض الذهنية بل بمعنى ان العقل ان يعتبر عدم
كل شيء من عداه فيه ملاحظة تصورات فيجوز ان يتصور الماهية مجردة
عن جميع عوارضها حتى من الكون في الذهن وان كانت حين مقارنتها بها واعترض عليه بان ذلك لا يمنع

لكونها

كونها مجردة بل غاية الامر ان العقل قد تصورها كذلك تصورا غير مطابق والجواب
عن هذا الاعتراض على ما ارتضاه الشارح والشارح الجديد والشارح المحقق عندك
ان المراد من وجودها في الذهن ان يكون لها وجود في العلم سواء كان ذلك
العلم مطابقا او غير مطابق اذا تقرر هذا فنقول المثل الافلاطونية هي بعينها
الماهية المجردة عن جميع العوارض الخارجية والذهنية ولما جاز وجودها في العلم
دون الخارج اندفع ذلك الاشكال واتضح عدم توجه الاستدلال واطلاق النسخ
مبني على عدم تجويزها ابداء البعض والقول على هذا يلزم ان لا يكون علم الواجب
تعالى بتلك الماهيات المجردة مطابقا تعالى شانه عن ذلك علوا كبيرا فلا يجوز
ان يكون موجودة في علمه تعالى وان جاز ان يكون موجودة في الاذهان الساذجة
التي لا تحذو في عدم مطابقة علومها الا ان يقال المراد هنا من عدم مطابقة
العلم عدم مطابقة الصورة لذات الصورة لا للواقع كيف والصورة الماهوية في تعريف
العلم بالشيء في الواقع اعم من الصورة المطابقة لذي الصورة وغير المطابقة
والا لم يكن العلم باجتماع النقيضين وغيره من الممتنعات بالذات علما مطابقا
للواقع ولك ان تقول مراد الشارح هنا ان جميع الماهيات موجودة في علمه
تعالى بصورة واحدة اجمالية قائمة بذاته لا بذات الواجب وتلك الصورة
تنحل الى جميع المعلومات جزئية كانت او كلية ماهيات مطلقة او مخلوطة
او مجردة فلا يشكل في هذا المقام شيء وهذا اقرب ما توجيه كلام الحكماء بما
ابداه بعض المتأخرين اقرب مما قبله في التوجيه ان علمه تعالى اي وبيان ذلك
ان الحكماء اثبتوا له تعالى علما اجماليا بجميع الاشياء دفعة من غير صورة قائمة
بذاته تعالى وعلوما تفصيلية مرتبة هي ذات العقول المرتبة والصور القائمة بها
وحينئذ اورد عليهم بان ذلك العلم الاجمالي محال لان العلم والعلوم اجمالا لا يكون
موجبا للاضافة بين العالم والمعلوم يقتضي عالما ومعلوما ولا معلوم قبل مرتبة
العلم التفصيلي الذي اوله العقول الاول لانه وهو ظ ولا صورة والا لكانت
قائمة بذاته تعالى اذ لا موجود في تلك المرتبة سوى ذاته تعالى وقد ابيتم عن ذلك الايراد
ان ذاته تعالى مقام المعلومات في ذلك الاجمالي فعلمه تعالى بذاته منطوي علمه تعالى
بجميع الممكنات اجمالا فرده الشارح المحقق بانه باطل خارج عن طور العقل بل الجواب
العقلي هو توجيه كلامهم بما ابداه بعض المتأخرين من كونه تعالى عالما بجميع الاشياء
دفعة بصورة واحدة اجمالية حاصلة في علمه تعالى غير قائمة بذاته تعالى فلا يلزم
امتناع العلم الاجمالي ولا قيام الصورة بذاته تعالى كما هو مذهبهم لكن على هذا يكون

المعلول لا وهو تلك الصورة المتحلل الى العقول وغيرها لا العقل الاول وهو
مخالف لمذهبهم ولو فرض انه اول اعيان الموجودات الممكنة فلا يكون الوجب
بالنسبة اليه علة تامة بسيطة بل مع تلك الصورة وهو خلاف مذهبهم ايضا
واعلم ان ايراد ما قيل هنا ليس لمجرد ابطاله بمناسبة لتوجيه المذكور بل
الغرض من ايراده ابطاله من جهة انه جواب اخر عن سؤال الثاني السابق
على مذهب الحكماء بدل قوله وانت خبير اه وحاصل ذلك الجواب ان لا نسلم
ان ذلك العلم الاجمالي صادر عن الواجب ليلزم الدور او التسلسل او النقض
على تقدير كونه صادرا بالاختيار بل ذلك العلم الاجمالي بسيط عين الذات
وهو كاف في صدور جميع الممكنات بالاختيار لما قيل من حديث الانظوا فلا
محذور فلنا ان نقول مع قوله وهذا اقرب ان توجيه كلام الحكماء بما ابداه
البعض يدفع السؤال الثاني من السؤالين اب بفنين على مذهب الحكماء اقرب
من ايراد ما قيل هنا لدفعه وعلى التقديرين يحمل مرادهم على كون ما قيل كلا
خارجا عن صور عقلية مبنية على اجمال قوله وهذا اقرب على معنى ان ما قيل ابعد
عن الحق على نحو قولهم الثلج ابرد من الصيف اي اشد في برودته من الصيف
في حرارته بقرينة ان ما اورده عليه مبطل له بحسب الظاهر وح يكون قوله
والا يخلو ابعد بمعنى بعد عن الحق واما ان اجمل الاقرب على ظاهره المفيد لقرب
ما قيل في الجملة والبعد على البعد من القبول بحسب الظ ففي كلامه دلالة على
توجيه ما قيل بما قيل مرادهم من الانظوا صدور النواة على الشجر النابت
منها والنطفة على الانسان وهو الموافق لما ذهب اليه الصوفية المرضي عندهم
في شارحيه في كتابه المسمى بالزوراء حيث قال ليس المعلول بل ما بين الذات
العلة وما هو لذاته بل هو بذاته لذاته عدة شان من شؤون ووجه من وجوهه
وتر من حيثياته الى اخر ما قال مما هو خارج عن ضوابط العقل وليس الخروج
عن ضوابطه مبطلا لمنهجه سيما حكم وان كان مبطلا عند اهل الظاهر
ففي قوله ان المعقول رعاية لحال الجانبين وانما كان التوجيه المذكور اقرب
لان الخطاب هنا مع اهل الظاهر قوله لان ذاته على ما هو عليه اه حد ذات
من الصفات الانتزاعية التي هي عين الذات معلومة له تعالى يعني انه تعالى
يعلم ذاته من حيث هو هو ومن حيث كونه حيوة وعلما وقدرة ومبدأ
للممكنات ومن جملة تلك الصفات انه مبدأ الممكنات على ترتيب الوضع
فيعلم انه مبدأها قد سبق ان ليس مراده من المبدائية هذه النسبة المتاخرة

عن الطرفين

عن الطرفين بل توهم من قال ليس علمه بالممكنات بواسطة علمه بالمبدائية بل الامر
بالعكس لان التصديق بانه مبدأ يتوقف على تصور الموضوع والمحمول والمحمول
هنا اعني المبدأ لكونه نسبة بين الواجب والممكنات يتوقف تصوره على تصور
الممكنات فالعلم بالممكنات سابق على العلم بالمبدائية تصورا وتصديقا بل المراد
خصوصية الذات العلة مع كل معلول في الواقع ولما كان العلم بالعلة تصورا كان
او تصديقا مستلزما للعلم بالمعلول عندهم فمرادهم هنا ان تصور ذاته
من حيث الخصوصيات لا من حيث هو هو ولا من حيث كونه حيوة او علما
او قدرة الى غير ذلك ولما كان بعض التصورات مستلزما للتصديق وان
لم يكن كاسبا له فبمجرد تصور ذاته من حيث الخصوصيات يلزم ان يعلم
جميع الممكنات واحوالها دفعة تصورا وتصديقا بحيث لو فقد في العلم
الخصوصي التفصيلي كان التصورات متقدمة على التصديقات وهذا معنى
قوله فيعلمها بعلمه بذاته من غير ان يؤدي الى كثرة ذاتية او اعتبارية في ذاته
وصفاته قوله انا نعلم ذاتنا اي كما ان النفس انما تعلم ذاتها بالعلم الحضوري
المتعلق بذاتها حيا اي دراكا فعالا فان الحيوة عند الحكماء كون الذات دراكا
فعالا كما يأتي سابقا قادرا والا اي وان لم يكن النفس عالمة بذلك لم يكن علمها
بذاتها على ما هي عليه من الصفات واللازم باطل وفيه منع ظاهر الا ان يقال
بذاتها على ما هي عليه من الصفات واللازم باطل وفيه منع ظاهر الا ان يقال
بالتخصيص مراده ان علم النفس بذاتها بالعلم الحضوري الاجمالي الذي هو
حالة بسيطة اجمالية عند اشتمالها بامور خارجية منطوية على العلم ببعض
صفاتها والا لم يكن عالما لشيء من الصفات في تلك الحالة الاجمالية واللازم
باطل ضرورة انها عالمة بكون ذاتها حيا عالما قادرا في جميع الاحوال والا لم تكن
عالمة ببعض ما هي عليه من كونها جوهرا او عرضا وغيرهما فيندفع
ما قيل ان يقال يجوز ان يكون علم النفس بتلك الصفات بعلم اخر مستقل
لا يتضمن علمها بذاتها قوله وذلك اي كون التوجيه المذكور اقرب مما قيل
لا جرم ان كون العلم بالعلة هو بعينه العلم بالمعلول من دون حصول المعلول
وصورته اي من غير ان يحصل شيء من ذات المعلول وصورته العلمية في ذات
العلة مع ان المعلول مباين للعلة اي ليس عينها ولا جزئها وصفة حالة
فيها لا يخلو عن كدر واختلاط بطلان اي ليس بصاف عن البطلان
لان المعقول من العلم الاجمالي منحصر في ان يكون العلم الواحد متعلقا بالكل
دفعة وينحل ذلك العلم الى العلوم التفصيلية المتعلقة باجزاء ذلك الكل

وذلك لانحلال ممكن فيما كان العلم الاجمالي علما حصوليا اجماليا اي صورة
واحدة جامعة تنحل الى صور تفصيلية كصورنا فيما كان علما حضوريا
بذات العلة وذوات المعلولات والا لزم انحلال ذات الواجب الى ذوات الممكنات
لكون العلم الحضوري عين المعلوم بحسب الوجود الخارجي وذلك محال قطعا
واذا لم يكن العلم الاجمالي بالممكنات بقيام صورتها الاجمالية بذات العلة ولا
بانحلال ذات العلة الى ذواتها فلو تحقق العلم الاجمالي بالعلم بذات العلة
فانما يتحقق بان يكون العلم باحد المتضايفين اي العلة عين العلم بالمضايف الاخر
اي المعلول وذلك باطل قطعا وحاصل الايراد ان ما قيل ان لو كان علم الواجب
بذاته علما حضوريا علما اجماليا حضوريا بالممكنات من غير قيام صورتها بذاته
تعالى يلزم احد الامرين اما انحلال ذات الواجب تعالى الى ذوات الممكنات واما
ان يكون العلم باحد المتضايفين عين العلم بالمضايف الاخر والحال باطل وبما
بطل ما قيل بطل السند المبني عليه وتضمن ابطاله نقض الدليل ما قيل بانه
يستلزم لاحد هذين الفسادين كما لا يخفى ولم يتعرض باحتمال انحلال
صفة غير الصورة الى الممكنات مع ان قوله مع ان المعلول مباين اه شامل له اذ
على هذا يكون العلم الاجمالي بالممكنات العلم بذات الواجب بل العلم بتلك
الصفة وهو خلاف ما صرح فيما قيل وايضا لا صفة زائدة عندهم وبهذا
البيان ظهر انه دفع ما اورد على قوله وليست المعلولات مما يحصل لها العلم
من انه ليس الخلاف في العلة والمعلول بل في العلم بهما وظهر فساد ما قيل
المجيب عنه بان في كلامه تسامحا وانه ليس المعلوم بالمعلومات مما يحصل
اليها العلم بالعلة ان لا تسامح في كلامه والا كان ذلك القول ممنوعا اذ
لا دليل على عدم انحلال العلم الى العلوم سوى لزوم انحلال ذات العلة الى
ذوات الممكنات في العلم الحضوري نعم يرد على الشارح انهم لم يدعوا
العينية بل الانطواء وكيف يدعون كون العلم بذات الواجب عين العلم
بالممكنات مع ان ذاته تعالى من جهة المعلومات بالعلم الاجمالي لان يقال
لما حمل الشارح الانطواء في كلامهم على معنى الاشتمال كاشتمال الكل على الاجزاء
فلا يتصور كون العلم بالذات منطويا على العلم بالممكنات بهذا المعنى الا بان
يكون العلم بالذات ببعض الحيثيات عين العلم بالممكنات اذ العلم بالذات
وان كان واحدا في الواقع الا ان العقل ينتزع هناك اعتبارات مختلفة
بحسب الصفات فقولهم بالانطواء ناظر الى العلم بالذات بجميع الحيثيات المنتزعة

وقول

وقول الشارح بالعينية ناظر الى العلم بالذات من حيث المبدائية فلا تدافع بينهما
باحد المتضايفين المشهورين ان كان النسبة بين الصفتين كالابوة والبنوة
والعلية والمعلولية وكالسواد والبياض والعلم والجهل يسمى حقيقيا وان
كان بين الموصوفين كالاب والابن والعلة والمعلول وكالاسود والابيض
والعالم والجاهل يسمى مشهوريا ثم ان قلت العلم بالعلة سبب للعلم بالمعلول
اعلم انه لما كان ذكر ما قيل جوابا عن السؤال الثاني بمنع صدور العلم الاجمالي
السابق على الاختيار مستندا بجواز ان يكون ذلك العلم الاجمالي عين الذات
بناء على ما قيل من حديث الانطواء وكان رد الشارح ابطالا لذلك السند
بابطال ما قيل متضمنا لنقض دليله بانه يستلزم لاحد الفسادين اما انحلال
ذات الواجب الى ذوات الممكنات او ان يكون العلم باحد المتضايفين عين العلم
بالمضايف الاخر على ما شرنا اورد ههنا سؤال بتحرير المراد معارضة لدليل
ابطال السند متضمنة ايضا للجواب عن النقض الضمني اما المعارضة فبان يقال
لا ينحصر المعقول من العلم الاجمالي فيما ذكرت بل قد يحصل بان يكون العلم بذات
الواجب سببا مستلزما للعلم بجميع الممكنات كما اشار اليه الطوسي حيث جعل
علم الواجب بذاته علة لعلمه بالمعلول الاول واشار واليه حيث جعلوا ذلك العلم
الاجمالي عين علم الواجب تعالى بذاته عناية ازلية سابقة على جميع الممكنات ومبدأ
خلاقا لها وهو المراد ههنا وبه يتم الدليل والمدعى لان العلم بالعلة سبب مستلزم
للعلم بالمعلولات وكلما كان كذلك يلزم ان يكون علمه تعالى بذاته منطويا على علمه
بجميع الممكنات فلا كلام في صحة ما قيل ولا في صحة السند المبني عليه واما الجواب
عن النقض الضمني فبان يقال ذلك الدليل انما يستلزم احد الفسادين ان لو انحصر
المعقول من العلم الاجمالي فيما ذكرت وذلك ممنوع لجواز ان يكون العلم السبب
المعلم بالكل علما اجماليا بجميع الممكنات ايضا والحاصل ان عدم انحصار المعقول
من العلم الاجمالي وشموله للعلم السبب مقطوع به عند الكل فربما يجعل دليلا
معارضا لدليل الشارح في ابطال ما قيل وربما يجعل سندا لمنع دليله ان السند
قد يكون مقطوعا به وقوله بحذف سائر المتضايفات يعني ان العلة والمعلول
من جملة المتضايفات يكون العلم باحدهما سببا للعلم بالاخر لعلاقة اللزوم
بينهما وان لم يكن باقي المتضايفات المتباينة التي ليس بينهما علاقة اللزوم
كذلك كالاب والابن ان لا يكون العلم بذات الاب سببا للعلم بذات الابن قوله
قلت لو سلم انه كذلك اه جواب عن المعارضة ومتضمن لابطال سند الجواب عن

عن النقض الضعيف اما الجواب عن المعارضة فبان يقال ان اريد ان العلم ببعض العلل
يكون سببا للعلم بالمعلول فمسلم لكن على هذا لا يلزم ان يكون العلم بذات الواجب
سببا للعلم بالممكنات وهو ظ وان اريد ان العلم بكل علة سبب مستلزم للعلم
بمعلولها فذلك ممنوع سواء اريد بالعلة والمعلول ذاتهما او من حيث اتصافهما
بالعلية والمعلولية كما هو المتبادر من قولهم ان العلم بذات الواجب من حيث
انه مستلزم للعلم بالممكنات اما على الاول فلان المراد بالعلة هنا العلة الخارجية
ولا يجب ان يكون علة في الذهن ايضا اذ قد لا يكون حال العلمين كحال معلومين
الا يرى ان كثيرا ما نرى النار ليلا ولا يخطر بالبال معلولها الذي هو الدخان فلا
يكون العلم بها سببا للعلم بمعلولها واما على الثاني فلان العلية والمعلولية
متضايفان لا يتعقلان الا معا بحيث لا يتقدم العلم باحدهما على العلم بالاخر
والسبب يجب ان يكون متقدما على المسبب ولذلم تنزل اخذ احد المتضايفين
في تعريف الاخر ان العلم بالتعريف طالدليل يجب ان يكون سببا متقدما
على العلم بالمعرف كما مر لو ولو سلم ان العلم بكل علة سبب للعلم بالمعلول
في الجملة فلا نسلم انه سبب للعلم بكل معلول لها سواء كان معلولا لها بالذات
او بالواسطة او بواسطة شرط او شروط ولو سلم ذلك ايضا فلا نسلم الملازمة
القائلة بانه كلما كان العلم بالعلة سببا مستلزما للعلم بجميع المعلولات يلزم ان
يكون العلم بالسبب علما منطويا على العلم بتلك المعلولات وانما يلزم ذلك ان لو
كان ذلك العلم سببا علما بتلك المعلولات ايضا وذلك ممنوع لان سبب
العلم بشيء لا يجب ان يكون علما بذلك الشيء كما ان سبب الجسم لا يجب ان
يكون جسما وتفصيله ان علم الواجب بذاته لا يكون سببا لنفس بل للعلوم
التفصيلية بالممكنات وهو الذي اشار واليه والعلم السبب للعلوم التفصيلية
بالممكنات انما يكون علما اجماليا بها لو كان علما بها ايضا وهو ممنوع فضلا عن كونه
علما اجماليا بها وهو المراد بقوله لا نسلم ان العلم بها عين العلم بالمعلول وليس
بمزيد ثانيا نسلم ان العلم السبب عين العلم المسبب الذي هو العلوم التفصيلية
ان اريد عينه احد بناء على ان السبب والمسبب متغايران البتة فيكون منعا لمقدمة
غير مستقيمة وهو خارج عن قانون المناظرة ومن قوله والمطلوب ذلك لانا نريد
اثبات ان ليس لكم ان تقولوا ان العلم بذاته تعالى سبب للعلم الحصولي
بالممكنات بغير العلم الحصولي بذاته تعالى لانه يستلزم كثرة الصفات حقيقة
وحالة او اعتبارية وهي تنافي الصورة الواحدة مع الاعتبارات الحاصلة للذات

بسبب
قوله مع الاعتبارات الحاصلة له
طلوعه تعالى عالما بها وفاعلا
لها وقابلا لها مستلزم

بسبب تلك الصفات وهو خلاف مذهبكم ايضا والى حاصل ان العلم السبب ان كان
عين العلم الاجمالي بالممكنات يلزم ما ذكرنا وان كان غيره كان الاجمالي صورة
قائمة بذاته تعالى فيلزم تكثر الصفات والاولى لانلم نريد من بدل قوله لان نريد
او وغاية توجيهه ان نريد ان مدعاكم هنا ان يتحقق علم الواجب بالممكنات
من غير محذور عندكم ولا يسعكم خلافه فيكون ما منعناه هنا مقدمة
مسلمة عندكم واما ابطاله سند الجواب عن النقض الضعيف فيما اشار اليه بقوله
لانا نريد ان يتحقق علم الله تعالى بالممكنات في ما ان يكون ذلك العلم الاجمالي عين
العلم الاجمالي بالممكنات في ما ان يكون ذلك العلم الاجمالي علما حضوريا بان يكون
الممكنات في الوجود الخارجي فيلزم اتحاد الف دين او حصوليا فيلزم كثرة
الصفات قوله وذلك لا يحصل بمجرد الاستلزام اي لا يحصل بمجرد كونه سببا
مستلزما للعلم بالممكنات بل لا بد من ان يكون عينه حتى يتم حديث الانطواء الذي
الاستلزام بمعنى امتناع الانفكاك اعم من العينية اذ الشيء كما يستلزم نفسه
لامتناع انفكاك الشيء عن نفسه يستلزم غيره فيعد تسليم قولهم ان العلم
بذات الواجب يستلزم العلم بالممكنات لا يتم حديث الانطواء فيما قيل بل
الاستلزام يقتضي التعدد والشر محل نظر نعم استلزام السبب يقتضيه لكن
غرض الشارح هنا ان دعوى العينية لا يتم بمجرد الاستلزام الاعم فتأمل
لما سبق من استلزام السبب واما ما قيل هنا من جواز استلزام امر واحد
امورا متكثرة فمثله كمثل من يحمل الاشربة ولا يدري بيت العرس قوله واعلم انهم
ذكروا ان تكرار لما سبق لكن لدفع توهم ان تكون لهم دليل اخر صحيح على حديث
الانطواء قوله ولو صح ما ذكروه اي زعم بعض الناظرين كونه نقضا اجماليا لدليلهم
باجراء خلاصته فيه بان يقال هذا ان اسند الى علم اعتبر النسبة التي يتوقف
العلم بها على العلم بالطرفين مع الذات ولا مدخل فيه لخصوصية العلية بل المطلق
النسبة ومن جملتها المغايرة فيجري خلاصته فينا بان كل واحد منا يعلم ذاته
ومغايرته لسائر الممكنات والعلم باحد المتغايرين مع وصف المغايرة يستلزم
العلم بالمغايرة الاخر فلو صح دليلهم يلزم ان يكون كل واحد منا عالما بجميع الممكنات
على اجماليا بالفعل بحيث يتمكن من تفصيلها متى شاء لا بالقوة بعنوان
المغايرة مع ان الحكم المذكور متخلف ولا يخفى ما فيه لان علمنا بغيرنا حصولي
وكلامهم في العلم الحضوري فالوجه انه نقض اجمالي بان مدار الاستدلال على
اعتبار مطلق النسبة ولا مدخل لخصوصية العلية فاو صح ما ذكرتم لزم كفاية ذلك

ع ان تلك الكفاية باطلة عندكم فيكون نقضا الزاميا ولا يخفى ان هذا النقض
ليس بشيء اذ لهم ان يقولوا بخصوصية العلمية مدخلية الاستدلال اذ ليس
حضور حد مشترك بين الذهن لا علمية بينهما كحضور المنفعل عند فاعله وان
يقولوا ليس المراد من المبدائية والعلمية هذه النسبة التي يتاخر العلم بها
عن العلم بالطرفين بل خصوصية الذات مع طل معقول وتلك الخصوصية عند
عين الذات لا صفة زائدة فالعلم بالذات يفيض بسبب الاشياء عن الذات
وتحصل النسب بعد فيضانها ونفوذ ذلك الفيض فهو يتعقل الواجب لتلك
الاشياء في مرتبة العلم التفصيلي فكيف يكون النسبة المتاخرة معتبرة في
مرتبة العلم الاجمالي وستعرف تحقيق مرادهم قوله ثم انهم ذكروا ان عطف
على قوله ولو صح ما ذكروه اه اي ثم يرد عليهم بعد النقض المذكور نقضان اخران
يلتزم خصوصية اضافة مبنيان على قولهم ان علم الواجب مطلقا سواء
بذاته او بغيره حضوري هو عين الموجود الخارجي في العلم بالاعيان وعين
الصور العلمية في العلم بها احدهما بدون قوله ومن البين ان يقال لذلك
الدليل بعينه قوله لم المذكور يستلزم قدم الحوادث وحدوث علمه الواجب
الاول وفقد لما وهم والحل بط وغايرهما مع ذلك يقول بان في ذلك
الدليل يستلزم لانطواء احد المتباينين في الاخر مع ان احدهما ليس عين
الاخر ولا جزئه ولا صفة وذلك بط ولو طانا ممكنين مركبين فهذا النقض
غير النقض سابق بلزوم انحلال ذات الواجب ولون العلم باحد النقيضين
عين علمه بالاخر فان انحلال ذات الواجب الى ذوات ممكنات بط ولو جاز
الانطواء في الممكنات فذلك النقض بالنظر الى خصوصية ذات الواجب وهذا
النقض بالنظر الى طل متباينين وان وجه ان يجعل مزيدا على النقض الثاني فقط
لاندفاع الاول بما اشار اليه اطرسي من ان مرادهم من العلم الحضوري في مقابل
في العلم بغير المتغيرات والماديات ولم يقدح فيه الشارح من هذه الجهة
في وجوه انحاء ويندفع الثاني ايضا بما اسلفنا من ان العلم عندهم
اطلاقين على نفس الادراك وعلى مبدأ الادراك والانكشاف فعند القائلين
بان الادراك مطلق الصورة الحاضرة عند مجرد يكون علم الواجب بذاته
عين ذاته بكون العينين وعلمه بغيره عين ذاته بالمعنى الثاني وهو ما
تعقل عليه وعين المتباينين بالمعنى الاول ومنقسم الى حضوري وحصولي
هو معنى الاول والثاني لكن شارح مختصر ان يقول قد يكون قوله الاضافة

الاختيارية

الاختيارية موقوفة على التصور الجزئي ولو بوجه كلي منحصر فرد على انها موقوفة
على كونها معلومة بالمعنى الاول لا على الصورة ولا يكفيها مجرد تقدم سبب
العلم بهذا المعنى فاما ان يكون المعلولات في مرتبة العلم الاجمالي معلومة
بالعلم بمعنى تصورة علما حضوريا فيلزم المفاسد التي ذكرناها او علما حصوليا
فيلزم قيام الصورة بذاته تعالى ان لا موجود في مرتبة العلم الاجمالي سوى ذاته
تعالى او لا يكون معلومة بهذا المعنى فلا يصح صدورها بالاختيار الموقوف
على العلم بمعنى تصورة انبعث عنه الشوق الى ايجاد خصوصية ذلك المعلول
كما سيشير اليه في اخر البحث بزيادة الارادة المنبعثة ولاجل ذلك اضطر
الشيخ في الاشارات والشفاء الى قيام الصورة بذاته تعالى قبل صدور المعلول
الاول وبهذا ظهر اختلال ما ذكره بعض الافاضل في رسالة مستقلة
حيث قال ليس الخلاف في العلم بالمعنى المصدري المعبر عنه بالتمثل بل في العلم
بمعنى الانكشاف وحقيقته انه نور يتجلى به الشيء ويتميز بعضها عن بعض وهو
قد يكون عين العالم بان يكون نورا ظاهرا مظهرا قائما بذاته وقد يكون امرا
قائما به فيكون العالم في ذاته مظهرا ويكون نورانيا بقيام ذلك النور به ولما
كان ذاته تعالى نورا لا نورا كان ذاته بذاته في اجلى مراتب الظهور لذاته ولا يكون
الغيبية والخفاء في ذاته اصلا فيكون ذاته عالما ومعلوما وعالما من غير
تكثر واثنينية اصلا لا بالذات ولا بالاعتبار ثم ان ذاته بذاته مصدر للمعلول
الاول ومصدريته اي الجهة التي تخصص صدوره عنه بوجه مخصوص نفس
ذاته فيكون علمه بذاته الذي هو علم بالمصدرية مشتملا على العلم بالمعلول الاول
بجميع وجوهه واعتباراته لكونه صادرا عنه من كل وجه مندرجا عليه في علم
المصدرية من غير تعدد وتكثر الا باعتبار والا لم يكن المصدرية التي هو الذات
معلومة بالوجه الاكمل وكذلك المعلول الثاني والثالث وهكذا الى غير النهاية
فيكون علمه تعالى الذي هو عين ذاته وهو نور الانوار يظهر به ويتجلى كل
ما هو في سلسلة المبدائية طليا كان او جزئيا دفعة وكذا الصفات والاعتبارات
اللاحقة لتلك المعلولات لكونها بهذه الصفات والاعتبارات صادرة عنه
ومصدرية لها مقتضية لاتصافها بتلك الصفات فعلمه تعالى علم بسيط مشتمل على
العلم بجميع الاشياء لا لاشتمال الكلي على الجزئي بل لاشتمال العلم البسيط الذي
يحضر عند السؤال عن مسئلة على التفصيل الذي يقع بعده وهذا معنى ما وقع
في عبارة الشيخين انه منطو على العلم بالكل انطواء النواة على الشجر ثم لما كان

قوله في الشريعة او لا يتوجه عليه ان القلم حادث في الشريعة فيلزم حدوث علم الواجب بما فيه لامتناع حضور
المعدوم بذاته لان مدرية حدوث القلم التفصيلي ولا شك في بعد ان كان العلوم التفصيلية عين الموجودات
الخارجية انتهت منه لا يسلم اهل الشريعة كون المعلول الاول صادرا بالايجاب ولا لزم قدم العالم كما لا يخفى

هذا العلم مبدأ للعلم بالاسباب والمسببات من حيث انها اسباب ومسببات كان العلم
التفصيلي المترتب عليها فعليا لوجود جميع الموجودات الواقعة سلسلة
المبادئ على الترتيب الذي يقتضيه العناية الازلية اي كان علمه بذاته من حيث
مصدرية للمعلول الاول علما فعليا سببا لوجوده وعلمه الحضوري بالمعلول
الاول من حيث مصدريته للمعلول الثاني سببا لوجوده وهكذا الحال في
الموجودات الواقعة في سلسلة المبدئية فكان وجود تلك المعلولات مع
ما يشتمل من الصفات والاعتبارات في مرتبة الوجود علما تفصيليا حضوريا
بها مترتب على ذلك العلم البسيط ولم يتجدد في تلك المرتبة الاضافات
وتجدد الاضافات لا يخل بوحدانيته فانها جميعا راجعة الى اضافة المبدئية
ولا شك في اتصاف بها ثم ان مراتب العلم التفصيلي اربع الاولى ما يعبر عنه
في الشريعة بالقلم والنور والعقل وعند الصوفية بالنفس الكلي وعند الحكماء
بالعقول فالقلم الذي هو اول المخلوقات حاضر بذاته مع ما هو مكنون
فيه عند الواجب تعالى فهو علم تفصيلي بالنسبة الى العلم الاجمالي الذي هو
عين ذاته وبسيط بالقياس الى باقي المراتب والثانية ما يعبر عنه في الشريعة
باللوح المحفوظ وعند الصوفية بالنفس الكلي وعند الحكماء بالنفوس الزاكية
المجردة فاللوح المحفوظ حاضر بذاته مع ما ينتقش فيه من صور الحاليات
والجزئيات عند الواجب تعالى فهو علم تفصيلي بالنسبة الى المرتبتين فوقه و
الثالثة كتاب المحو والاثبات وهي القوى الجسمانية التي ينتقش فيها صور
الجزئيات المادية وهي المنطبعة في الاجرام العلوية والسفلية فهذه القوى
مع ما فيها حاضرة عنده تعالى والرابعة الموجودات الخارجية من الاجرام العلوية
والسفلية واحوالها فانها حاضرة بذواتها عنده تعالى في مرتبة الايجاد فهي
علوم باعتبار ومعلومات باعتبار وكذا ما في المراتب السابقة فانها جميعا
علوم ومعلومات باعتبارين انتهى ملخصا فالمخلص لهم ان يلتجؤا
بعض الى ما قيل في حديث الخلوات ولم يجوزوا قيام الصورة العلمية بذاته
تعالى ولا امثل له فلا ضرورة ولا ما ابداه بعض المتاخرين فلا مخلص لهم عن
السؤال الثاني على ما في مذهب الحكماء سوى ان يلتجؤا الى ما قدمناه من
كون الاشياء الموجودات باعتبار وجودها الخارجي علوما حضورية
باعتبار صادرة بالايجاب ومعلومات باعتبار صادرة بالاختيار وقد عرفت
نظيره ايضا بان الايجاب والاختيار لا يجتمعان باعتبار وجود واحد فلا بد

مما ذكرناه

مما ذكرناه في جواب ذلك السؤال على سياق مذهب المتكلمين مع ان فيه فوائد جسيمة
حتى كعدم جريان برهان التطبيق المستلزم لتناهي المعلومات والمقدورات
او بطلان البرهان المعتمد عند الكل العمدة في اثبات حدوث العالم وكعدم لزوم
تعلق العلم بالاشياء المحض او حدوث علم الواجب وما لا نطق في على المذهب الاصح
في العلم من انه صورة لا اضافة او انفعال واما ما ابداه بعض المتاخرين فهو مما
لم يذهب اليه احد هذا وقد اجمع كثير من الناظرين على ان مراده المخلص عما اورده
على حديث الانطواء من النقض والابطال ويتجه عليهم امور الاول ان الالتجاء الى
ما تقدم لا يكون مخلصا لهم عما اورده عليهم لان المعلولات المعقولة بذواتها
علوم تفصيلية عندهم وايراد الشارح عليهم في العلم الاجمالي الثاني لو فرضنا كونه
مخلصا لهم فانما يخلصهم عن لزوم كون الحوادث قديمة لا عن لزوم حدوث علم
الواجب في النقض الاول مع انه بلزوم احدهما ولا عن النقض الثاني بلزوم انطواء
احد الشيئين على الاخر مع ان الاوجه ان يحمل مراد الشارح على الثاني فقط
كما عرفت الثالث انه على هذا يلغو التعرض فيما التجئوا لا يجاب والاختيار
قطعا اذ ليس فيما اورده على ما قيل ما يتعلق بهما الرابع ان تخليص ما قيل يناقض
غرض الشارح هنا لان غرضه بيان انه لا بد من الالتجاء الى ما ذكرنا من الجواب على سياق
مذهب المتكلمين عن السؤال الثاني كما انه لا بد من الالتجاء اليه في الجواب عن السؤال
الاول من السؤالين المذكورين بقوله فان قلت فرق الموضعين كما شرنا ثم بتوفيق
الله تعالى نقول انهم مخلصون عن السؤالين وما اورده على حديث الانطواء بنحو ما ذهب
اليه احد لتجنب من ان ليس العلم بالشيء بحصول نفسه في ذهن بل بحصول شبحه
وشبهه له في ذهنه والوجود بذلك على ان بينهما رابطة خاصة بها يكون ذلك
الشبح له مبدأ وسبب لذلك في ذلك شيء على انفسهم مع تباينهما في الواقع الا
ان الصورة المرتسمة في المرآة مع كونها عرضا قائما بالمرآة تكون مبدأ لانكشاف
الجوهر المرئي على ما ظهر فيها لرابطة خاصة بينهما مع تباينهما في الماهية والوجود
وقد تقرر عند الكل ان علم الواجب تعالى بل جميع صفاته تعالى ليست مما شابه
مما نعلم المخلوقات وصفاتها فيعد تسليم ما هو التحقيق من ان العلم بالشيء
بحصول نفسه في الذهن اي الدرك او الانه لا يحصل له فيه في علم جميع
المخلوقات لم لا يجوز ان لا يكون علم الواجب بالاشياء كذلك بل بان يكون ذاته
تعالى وجميع معلولاته واحوالها رابطة خاصة عبر واعنها بالمبدئية بينهما
يكون ذاته تعالى مبدأ لانكشاف جميع الاشياء على ذاته تعالى مع تباين بينهما

في الماهية والوجود فيكون علمه تعالى بذاته عين علمه بالمعلولات بالذات والتغاير
بالاعتبار كما ان العلم بنفس المثال عين العلم بذي المثال بالذات والتغاير بالا
بالاعتبار عند اهل الشيخ ولما لم يكن علمه تعالى بالمعلولات بحصول صورها
العلمية في ذاته تعالى بل بحضور الذات الحاضر بذاته تعالى عند ذاته تعالى كان علمه
تعالى بها حضوريا كعلمه بذاته لا حصوليا كعلومنا بالاشياء بواسطة حصول
صورها عند العقل وهذا هو مراد الحكماء كما دل عليه كلماتهم جميعهم فلا يلزم
انحلال الذات الى الممكنات ولا انطواء احد المتباينين على الاخر ولا قيام صور
المعلولات بذات الواجب وانما يلزم لو كان العلم بها علما حضوريا هو عين
المعلولات او حصوليا هو صورها القائمة بذاته تعالى فانه في علم الواجب
الغير بحسب نفس المخلوقات ثم وح يكون العلم باحد المتغايرين عين العلم
بالاخر في علمه تعالى لاتحادهما بالذات وان لم يكن في علم مخلوق وهو علم الاجمالي
الشامل للكل المسمى عندهم بالعناية الازلية وبنفس الامر فعلى هذا لا حاجة الى
التزام قيام الصورة بذاته تعالى بخلاف الاصوليين كما التزمه الشيخ ولا الى قيامها
في العقول بالنسبة الى علم الواجب كما التزمه الطوسي بل انما قيامها بهم لاجل
علومهم ولا غبار في حديث الانطواء انطواء النواة على الشجرة ولا في الجواب
الذي عليه فانه تعالى موجب في العلم الاجمالي المتضمن لعلم كل معلول ويكون ذاته
تعالى باعتبار ربطه خاصة علما جزئيا له ومختصرا في تفصيل علمه الاجمالي
بالتجلي ويندفع السؤال الاول ايضا ويمكن حمل مراد بعض الفاضلين فيما
نقلناه عن رب سته على ذلك الا ان كلامه قاصر عن افادته فتامل قوله
هذا ما ينبغي في هذا المقام اي في مقام تحقيق علمه تعالى بغيره واما
الكلام في علمه تعالى بذاته فياتي من بعد اعلم ان الدهرية زعموا ان الواجب
تعالى لكونه واحدا حقيقيا لا يعلم ذاته لان العلم نسبة تقتضي التغاير بين
العالم والمعلوم ولو اعتبارا ولا تغاير في الواحد الحقيقي وعلم النفس بذاتها
لعدم كونها واحدا حقيقيا زعم بعض من قدماء الفلاسفة ان الله لا يعلم
شيئا والا كان عالما بنفسه لان العلم بالشيء يستلزم العلم بكون العالم عالما
به والعلم به يستلزم العلم بذات العالم واللازم محال لما ذكره الدهرية
واجابوا عنه بمنع كون العلم نسبة بل هو صفة حقيقية ذات نسبة فيجوز ان
يكون ذاته باعتبار تلك الصفة عالما بذاته من حيث هي هي ولو سلم ان
العلم نسبة واضافة فيكفي التغاير الاعتباري باعتبار صلاحية الذات

للعالمية

للعالمية والمعلومية وطلا الجوابين متبايان على منع الوحدة الحقيقية اذ ليس مرادهم
من التغاير الاعتباري ما يخترعه الوهم خاليا عن الواقع كما اشار الشيخ بذلك هو
تحقق في نفس الامر والا فبعد تسليم ان العلم نسبة موقوفة على التغاير يلزم
ان لا يكون الواجب تعالى عالما بذاته في نفس الامر بل في مجرد التوهم وذلك باطل
الظاهر من سوق كلام الشارح هاهنا ان علم الواجب بذاته حضوري وبغيره
حصولي عنده اذ المحذورات السابقة اللازمة من كون علمه تعالى بغيره حضوريا
غير لازمة في علمه بذاته مع ان التحقيق ان علمه تعالى بمجرد بذاته بل بصفة حضوري
فليس مراده فيما سبق ان الذات اقتضى صورة واحدة اجمالية منطوية على العلم
بذاته وعلى العلم بغيره ليكون علمه تعالى بذاته حصوليا ايضا بل مراده ان علمه تعالى
بذاته علم حضوري هو عين ذاته وذلك او الذات مع قطع النظر عن كونه علما
اقتضى العلم الاجمالي بجميع ما سواه وذلك العلم الاجمالي هو الصورة الواحدة
الاجمالية الصادرة عن الذات بالايجاب فعلى هذا لا يكون تلك الصورة علما
بالذات بل بغيره فقط فالسؤال الاتي ايراد على نفسه فيما لزم من كلامه وعلى
الحكماء في قولهم ان علم الواجب بذاته حضوري والجواب الاول جواب عما ورد
على نفسه وعلى الحكماء والقائلين بالوحدة الحقيقية والجواب الثاني جواب عما
ورد على نفسه فقط بناء على منع الوحدة الحقيقية كما منعها المتكلمون ولذا
لم يتعرض بجوابهم الاول من كون العلم صفة حقيقية ذات تعلق لان ماهية
البتة من الصفة الزائدة على الذات هو تلك الصورة الاجمالية للممكنات وهي
علم بالممكنات لا علم بالذات كما عرفت هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام قوله
فان قلت علم الواجب اي بنفسه كما في بعض النسخ حضوري عندك وعند
الحكماء والحال ان حضور الشيء عند نفسه يستلزم المغايرة بين الشيء ونفسه
في الواقع فلو كان الامر في نفس الامر كما زعمتم يلزم المغايرة بين الشيء ونفسه واللازم
باطل وهو مستلزم شبهة الدهرية وبعض الفلاسفة بواسطة ان علم المجرد بذاته لا يكون
الا حضوريا وهذه مقدمة مسلمة عند جميع الحكماء واشار ح ولذا لم يجب عنه
بجواز ان يكون علمه بذاته حصوليا مع قوله بالوجود العلمي نعم لا يسر ذلك الجواب
للمتكلمين لنافين للوجود الذهني والعلمي ولذا احتاجوا بعد تسليم كون العلم
نسبة الى التجاء الى التغاير الاعتباري كما عرفت ففي ايراد هذا السؤال والجواب
الى دفع شبهة الدهرية وبعض الفلاسفة والا ان الاص قصد ردهم بقوله عالم
بجميع معلوماته قوله والتغاير الاعتباري يعني ان الجواب عن هذا السؤال بان

بان يقال ان اريد ان الحضور يستلزم المغايرة الذاتية فظاهر الفساد وان اريد انه يستلزم
المغايرة الاعتبارية فالاستلزام مسلم لكن بطلان اللازم ممنوع لجواز ان يكون ذات
الواجب عالما بذاته باعتبار قيد في احد جانبي العالم والمعلوم او في طليهما لحصول
المغايرة الاعتبارية في الحال جواب فاسد لانه يستلزم توقف علم الواجب بذاته
على اعتبار قيد زائد في احد الجانبين او طليهما وذلك التوقف بط وايضا ذلك
الجواب لا يدفع الايراد المذكور عن الحكماء القائلين بكون الواجب واحدا حقيقيا
لا تعدد فيه بالذات ولا بالاعتبار واعلم ان رد هذا الجواب محتمل بسرد بان يقال
ذلك الجواب فاسد مستلزم لانحصار علم الواجب بذاته في اعتبار القيد في
احد الجانبين او طليهما وذلك الانحصار بط فانه تعالى عالم بذاته وان لم يعتبر
قيدا اصلا قوله والتعبير بعدم الغيبة الخ يعني ولك الجواب عنه بان يقال لا نسلم
ان حضور الشيء عند نفسه يستلزم المغايرة ولو اعتبارا وانما يستلزمه لو كان
الحضور في احد الحضوري على ظاهره بان يكون عبارة عن مضمون موجبة قائلة
بان ذات العالم حاضرة عنده وذلك ممنوع لجواز ان يكون الحضور بحمله على
لازمه الذي هو عدم الغيبة بان يكون عبارة عن مضمون سالبة قائلة بان
بان ذاته ليست بغائبة عن ذاته فلا يستلزم التغاير اصلا لقولهم هو واحد
حقيقي لا تغاير فيه لا بالذات ولا بالاعتبار رجوع غير نافع لان عدم الغيبة
نسبة ايضا ومطلق النسبة سواء كانت ايجابية او سلبية تقتضي الطرفين
فعدم الغيبة لكونه نسبة سلبية يقتضي المغايرة ولو اعتبارية فبهذا السند
يثبت ما استلزم الممنوع من غير حاجة الى دليل اخر فيندفع المنع المذكور
قوله فيه عدم الغيبة اه تصحيح للجواب الثاني من الجوابين المردودين بان
عدم الغيبة نفي للنسبة التي هي الغيبة لان كون شيء غائبا عن شيء اخر نسبة بينهما
لكونه حاضرا عنده ونفي النسبة المتوقف تحققها على الواقع على الطرفين قد
يتحقق بوقوعه بمجرد انتفاء نسبة المنفية مع بقاء الطرفين كما في قولنا
صفة النفس ليست غائبة عنها وزيد ليس باب لهذا الفرس وقد يتحقق
بانتفاء النسبة مع احدهما كما في قولنا النفس ليست بغائبة عن ذاتها وزيد
ليس بباب لنفسه وح يكون انتفاء النسبة المنفية لاجل الوحدة وانتفاء
الاثنينية وقد يتحقق بانتفائهما معا كما في قولنا لا تمكن العنقاء في جبل
من ياقوت ونظيره السالبة حيث تصدق بانتفاء الايجاب مع بقاء الموضوع
والمحمول وبانتفاء احدهما او طليهما لقولنا زيد ليس بحمار واجتماع الضدين

ليس هذا

ليس هذا الفرس وليس باجتماع النقيضين وما ذكره السائل من ان النسبة السلبية ايضا
تقتضي طرفين متغايرين مدفوع بانها انما تقتضيهما في التصور لا في الواقع والكلام هنا
في التغاير في الواقع ولو استلزم التغاير في التصور التغاير في الواقع ولو في الاعتبار
لم يصح قولهم ليس في الموجود واحد وجودان ولا قولهم هو بنفسه واحد حقيقي تعدد
ولا تغاير فيه لا بالذات ولا بالاعتبار نعم لو كان عدم الغيبة معنى عدميا بان يكون
عبارة عن مضمون موجبة معدولة المحمول الدالة على اتصاف الذات بعدم الغيبة عن
نفسه كان مستلزما لتحقق المغايرة الاعتبارية لامتناع تحقق النسبة الايجابية
بدون الطرفين في الواقع لكنه ليس كذلك بل هو نفي محض عبارة عن مضمون السالبة
المذكورة وتخصيص الجواب ان لا نسلم ان الحضور بمعنى نفي الغيبة يستلزم المغايرة في
الواقع والقائل ان يقول الاشتغال في مقام الجواب بان عبارة الحضور تستلزم
المغايرة او لا اشتغال بما لا يعني اذ لك ان يقول لكن العلم يكون نسبة او مقتضيا
لها بحيث يوجب صدق قولنا ذات المعلوم او صورته حاضرة عند العالم على ان يكون
قضية موجبة سواء كان حضورا اه حصوليا يقتضي المغايرة في الواقع سواء اقتضاها
عبارة الحضور او لا فاصواب الاشتغال بمنع توقف تحقق العلم الحضوري على تلك
المغايرة اللازمة للعلم مستندا بجواز ان يكون طلبي التغاير واخذه لازما مع العلم
الحضوري او متاخرا عنه لا متقدما مما توقف عليه الدليل الا ان يقال لما ان السائل
بالعدول عما اشتهر هنا من كون العلم نسبة الى قوله وحضور الشيء عند نفسه
اشارة الى ان تسميته بالحضوري لتوقفه على الحضور الموقوف على التغاير فكذلك
اشارة الشارح الى ان تسميتهم بالحضوري لا توجب توقفه على التغاير لجواز ان
الحضور بمعنى نفي الغيبة الغير الموقوف على التغاير فيكون اشارة الى منع توقفه
على التغاير مع الاشارة الى ان تسميتهم بالحضوري لا توجب كما اشار الشيخ
من ان ذاته تعالى عالم وعلم ومعلوم بالاعتبارات المنتزعة التي لا وجود لها في
الواقع كما تقدم فيكون جوابا عن شبهة الدهرية من طرف نفسه ومن طرف الحكماء
ايضا وان حمل قوله في السؤال علم الواجب حضوري على معنى مسمى بالحضوري
كان اوفق للجواب قوله وايضا لا محذور في ان يكون اه تصحيح للجواب الاول بان
يقال ان اريد ان التغاير الاعتباري يستلزم توقف علمه بذاته على موجود اخر
فالاستلزام ظاهر الفساد وان اريد انه يستلزم توقفه على وصف اعتباري
قائم بذاته تعالى فالاستلزام مسلم لكن بطلان اللازم ممنوع لما جاز توقف علمه
بذاته وبغيره على صفة الحقيقية الزائدة على الذات عند الاشاعرة فجواز توقف

[illegible] بذاته [illegible] في صفة [illegible] الذات [illegible] وعلمه بذاته
في حيث هي هي على وصف الاعتباري بالطريق الاولى لان الذات مع ذلك الوصف متحدة في
الوجود الخارجي مع الذات من حيث هي هي بحيث لا تتغاير في ذلك الوجود بين الذات
من حيث هي وبين ذلك الوصف بخلاف الذات من حيث هي مع الصفة الحقيقية
فانهما موجودان متغايران في الوجود الخارجي وللاشاعرة على مذهب الاشاعرة ليكون
سندا قويا لهذا المنع كما اشرنا اعتبار القيد في جانب العالم والا فبعد اعتبار
القيد في احد الجانبين يندفع المحذور ويصح كون الذات في حيث هي هي عالما بالذات
مع ذلك القيد ايضا وحصر الكمالات الممكنة له تعالى في بعضها فظ البطلان وما قيل
لم يعتبر اعتبار القيد في جانب المعلوم فانه يستلزم عدم معلومية الذات من حيث هي
فيلزم الجهل بالنسبة اليه تعالى عن ذلك علوا كبيرا توهم فاسد لان مشترك الورود
بين الاعتبارين انه على تقدير اعتبار القيد في جانب العالم يلزم عدم معلومية الذات
مع ذلك القيد لعدم التغاير لا بالذات ولا بالاعتبار وان كان الذات مع ذلك القيد
معلوما للذات مع قيد اخر فقد اعتبر القيد في جانب المعلوم ايضا فالحق ان
مراد الشارح ما ذكرنا من ان الاحتياج الى اعتبار القيد في جانب العالم في خصوصية
العلم بالذات من حيث هي هي لان العلم بالذات مطلقا فيكون الذات من حيث هي
عالما بالذات مع قيد وبالعكس ومع قيد عالما بالذات مع قيد اخر فلا
محذور لا يقال لكن يبقى العلم بالذات من حيث هي من غير اعتبار قيد في شيء
من الجانبين لانا نقول هذا الجواب مبني على تسليم ان العلم موقوف على التغاير
فيمتنع العلم بذاته في هذه الصورة ولا باس في عدم حصول العلم الممتنع
له تعالى بعد ان كان الذات من حيث هي معلوما بكل اعتبار من الاعتبارات الغير
المتناهية ان باعتبار كل معلول يحصل له تعالى وصف اعتبار حاصل في الازل
فظهر ان السؤال الذي قرر بلزوم الانحصار الباطل كان هذا الجواب جوابا
بمنع بطلان الانحصار وهذا الجواب هو يدفع شبهة الدهرية من جهة ان
شبهتهم مبنية على الوحدة الحقيقية وهذا الجواب مبني على منعها فيكون جوابا
من طرف نفي على مذهب المتكلمين لا من طرف الحكماء قال المص قادر على جميع الممكنات
الجميع هنا بمعنى الكل الافرادي كما في قوله تعالى على كل شيء قدير لا بمعنى الكل المجموعي
فانه غير متناه هي الاحاد ووجوده محال لا يتعلق به القدرة كسائر المتناقضات
ولذا خصت بالممكنات واشار بالممكنات الى ان المراد في الاية بمعنى الموجود كما
هو مذهب الاشاعرة لكن بمعنى ما من شانه الوجود سواء وجد بالفعل او لا وانما

الواجب

الواجب الموجود مستثنى عقلا وكذا الصفات القديمة لكن لا اشارة في كلامه الى استثناء
الصفات لان يقال هي ليست في ممكنات عند المص حيث جعلها لا عين الذات
بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الوجود كما تقدم وان خص مراد الاشاعرة
من الموجود بما يقع عليه الايجاد الاختياري ويؤيده ما ذكره البيضاوي في تفسير
الاية المذكورة حيث حمل الشيء على معنى المشيء اي من شانه ان يتعلق به المشية
لم يحتج الى استثناء شيء من الواجب وصفاته واما المعتزلة الذين يقولون بان شيئا
ما يصح ان يعلم ويخبر عنه مما ليس بصفات فقد احتيجوا الى تقييد الشيء
بالممكن ليخرج الواجب والمتنع بالذات واشار البيضاوي هنا كالى ان
الاية دالة على ان كل شيء مقدور ما دام شيئا ولذا قال فيه دليل على ان الحادث
حال حدوثه والممكن حال بقائه مقدور ان اشير بعض ان الوجود الحاصل
للممكن الحادث في آن الايجاد صادر عن الواجب بالاختيار لا بالايجاب كما
زعمه الحكماء وبقاء ذلك الوجود واستمراره مدة بحفظه عن الزوال هو بتاثير
الواجب ايضا بالاختيار لا بالايجاب كما زعموه ايضا لا يقال اليس التاثير
في الوجود الحاصل تحصيلا للحاصل لانا نقول اليس بقاء ذلك في تلك المدة
بدون تاثير مؤثر محتاج ان ممكن بنفسه الى جانب الوجود وذلك قطعي البطلان
كتحصيل الحاصل فظهر انه كما ان حصول الوجود في الحدوث بالتاثير
فكذا استمراره بالتاثير لكن لا تاثير جديد مستانف لئلا يلزم تحصيل
الحاصل وان يكون بقاء الجواهر بتجدد الامثال كما عرفت عند الاشاعرة
بل بتاثير بمعنى ترجيح الوجود على العدم وهذا المعنى الثاني لا تقتضي المسبوقية
بالعدم كما في تاثير الذات في الصفات القديمة وانما يقتضيه التاثير بالمعنى
الاول كما اشار اليه بعض المحققين ففي هذا ينبغي ان يحمل كلام المص ايضا
على انه قادر على ممكنات ما دامت ممكنات سواء حال عدمها او حدوثها او
بقائها قوله باتفاق المتكلمين والحكماء انباء متعلقة بالقدرة بالمعنى الاعم المذكور
في ضمن ما يراده المص من القدرة بالمعنى الاخص او خبر مبتدا محذوف
اي هذا الاطلاق باتفاق الفريقين ولعل المراد من المتكلمين المعتزلة هم
كالاشاعرة والا فالنظام وابو القاسم وغيرهما ليسوا بمعتزلة خالفوا فيه
كما في المواقف واما ما وقع فيه من ان الفلاسفة ايضا من المخالفين وان القدرة
بالمعنى الاعم مبني على ما هو المشهور من مذهبهم من انه تعالى واحد حقيقي لم
يصدر عنه الا الواحد الذي هو المعلول الاول والشارح قادح فيه بان الكل صادر

سنة تعالى بشروط في تحقيق مذهبهم لما سبق ويتقدح فيه قال بالانف في هذه
فالحكماء عند اصل اثبتوا اصل القدرة ونفوا شمولها كما نفوا اصل القدرة
بالمعنى الاخص وشمولها وعند الشارح اثبتوا القدرة بالمعنى الاعم وشمولها
ونفوا القدرة بالمعنى الاخص وشمولها ثم صحة الفعل والترك قد سبق ان
الاشارة الى ان مرادهم من الصحة الامكان الوقوعي الخاص اي ان لا يجب للفاعل
شيء من جانبي الفعل والترك لا لذات الفاعل ولا لامر خارج ضروري له اي با
بالنسبة الى الفاعل وان لم يكن ضروريا بالنسبة الى اخر فلا يكون وجوب الفعل
بواسطة تعلق الارادة الازلية بجانب الفعل منافيا لكون الواجب تعالى
مختارا فيه على مذهب المتكلمين لان تعلق ارادته تعالى بهذا الجانب لم يكن
ضروريا له تعالى لا لذاته ولا لامر خارج بخلاف مذهب الحكماء حيث جعلوا الاستعداد
التام الذي هو الامكان الذاتي في القديم وتمام الامكان الاستعدادي في الحادث
موجبا لتعلق المشية والارادة بايجاده ويكون منافيا لاختيار العبد على مذهب
الاشعري لان تعلق الارادة الازلية بجانب فعل العبد وان لم يكن ضروريا
في حق الواجب تعالى لكنه ضروري في حق العبد وبالنسبة اليه وتوضيحه ان من
اراد قتل انسان وامسكوه فانه ليس بمختار في عدم قتله ولذا لا يقال انه
ترك قتله لان عدم قتله واجب له لامر خارج هو الامساك الضروري في حقه
وان لم يكن ضروريا في حق الممسكين نعم الاظهر ان الامساك بطلب نفسه لم يكن
ضروريا في حقه ايضا حتى يقال انه ترك قتله ولذا طان العبد مختار في فعله
وتركه بهذا المعنى عند الماتريدية مع كون جميع افعال العباد مخلوقة له تعالى عندهم
لانهم لما اثبتوا للعبد كسبا صادرا منه لا من الواجب وهو صرف ارادته الى جانب
معين المسمى عندهم بالارادة الجزئية وطان تعلق ارادة الواجب بذلك الجانب
مشروطا بذلك الكسب عندهم طان العبد لكن امسكوه بطلب نفسه فكان
مختارا كذلك وبالجملة المعتبرة في القدرة بهذا المعنى انتفاء الوجوب لذات
الفاعل ولامر خارج ضروري له لا انتفاء مطلق الوجوب ولو طان لامر خارج
غير ضروري له وذلك يصدق التعريف على اختيار الواجب تعالى بوجوب فعله
بتعلق ارادته وعدم فعله بعدم تعلق ارادته او بتعلق ارادته ايضا ولا
على اختيار العبد على مذهب الماتريدية ولا على اختيار من امسكوه بطلب نفسه
في ترك قتله ولا على اختيار الواجب في ايجاد الاصح حاصل الرسل على مذهب
المعتزلة القائلين بوجوب ايجاد الاصلح بعد خلق العالم اختيارا مع انه تعالى

مختار

مختار عندهم بهذا المعنى بدليل قولهم بحدوث العالم والنزاع بيننا وبينهم في
انه هل يجب ايجاد الاصلح بعد ايجاد العالم طالا ايجاد بعد تعلق الارادة اولا
ولذا لم يصدق على اختيار الواجب في ايجاد العالم بالنتيجة بعد ايجاد النظر
الصحيح على مذهب الامام بخلاف ما اذا حمل على ما ذكرنا وعبارة الترك وشاملة
للكل لما سبق في بحث النظر من ان ترك الشيء قد يكون بترك ما يوجب قوله
وعند الحكماء عبارة عن كونه اذا اعتبر عاريا لا مطلق الفاعل المدلول
عليه بذكر الفعل في التعريف الاولى ولكن تقييده هو عاريا لا الواجب تعالى
على ان يحمل ثم القدرة على معنى خارجي فالمعنى لكن قدرة الواجب عند متكلمين
عبارة عن صحة فعله وتركه وعند الحكماء عن كونه بحيث يصدق في حقه هاتان
الشرطيتان وعلى التقديرين ففيه بحث لان القدرة بهذا المعنى ليست مخصوصة
بالحكماء بل متفق عليها بين الفريقين فالاولى شرح الموقف واما كونه تعالى
قادرا بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فهو متفق عليه بين الفريقين
الا ان الحكماء ذهبوا ان مشية الفعل اذ هو فيض وجود لازمة لذاته فلزوم
العلم وسائر الصفات الكمالية فيستحيل الانفكاك بينهما فتقدم الشرطية
الاولى واجب الصدق ومقدم شرطية الثانية ممتنع الصدق وكلتا الشرطيتين
صادقتان في حقه تعالى انتهى وانما يكون هذا المعنى مخصوصا بهم بضميمة قولهم
لكنه عند تمام الاستعداد يشاء بالضرورة ويفعل وعند تمام الاستعداد
لا يشاء بالضرورة ولا يفعل وبالجملة هذا المعنى المشترك متفق عليه بين الفريقين
منقسم الى قسمين ذهب الحكماء الى احدهما والمتكلمون الى الاخر بيان
ذلك ان الحكماء لما جعلوا الواجب تعالى موجبا في افعاله تعالى ومع ذلك
جعلوه قادرا مختارا ولم يجعلوا الطبائع قادرة في لوازمها الطبيعية
كالشمس في الشرق والنار في الاحراق والمعتزلة يجعلونه كذلك قالوا
في عدم كونها طبيعة اخرى قصدوا التمييز بين الايجابين بان ايجابه تعالى
الفعل وعدم الفعل بواسطة مشية وجودا وعدما وايجاب الطبائع لوازمها
باقتضاء ذواتها بلا توسط مشية اذ لا ظهور ولا مشية لها فاتوا بهذا
التعريف واحتاجوا الى زيادة المشية فيه فلو لم يقصد واحد الفرق
لجعلوا الطبائع قادرة في لوازمها وايضا لما احتاجوا الى زيادة المشية
بل قالوا هو اما ان الفعل او عدم الفعل بالترديد على ان يحمل الامكان على
الامكان العام المجامع للوجوب الذي يندرج فيه مطلق الايجاب سواء كان

الفعل وعدم الفعل واجبا لذات الفاعل او لامر خارج ضروري له او غير ضروري
فخرجوا من هذا التعريف كون الفاعل بحيث يصح بالنظر الى ذاته الفعل
وعدم الفعل ويترتب فعله وعدمه فعله على مشيته وجوده وعدمه سواء
كان الفعل وعدم الفعل واجبا لامر خارج ضروري له كوجوده لمشيته او
عدمها بالنسبة الى الواجب تعالى او لم يجب لذات الفاعل ولا لامر خارج
ضروري فيخرج ايجاب الطبايع او لزومها بلا مشية كما يخرج ايجاب ذاته
الموجب صفاته الذاتية على مذهب الاشاعرة وقد توهم ابو البركات في
التهذيب وبعضهم هنا عدم خروجه لان القول بزيادة صفات حقيقية
عدم كيفية الذات في ايجاده وسائر ما يترتب على صفاته فلو كانت
الارادة مثلا صادرة عن الذات بالايجاب المسبوق بارادة اخرى هي زائدة
ايضا لزم الدور او التسلسل المستحيلين قطعا وايضا لم يتعلق المشية
بالصفات ازلا وابدا لاستحالة التعلق وقد صدرت عن الذات ازلا وابدا
فيبطل شرطية الثانية في حقه تعالى بالنسبة الى صفاته الذاتية فبطلانها
يخرج ايجاب اعمال الانسان لامر خارج ضروري على مذهب الجبرية حيث
انكروا الارادة والمشية وان لم يخرج على مذهب الاشاعرة القائلين بالجبر
المتوسط حيث اثبتوا توسط المشية في افعال العباد فيبقى في التعريف ايجاب
الموجب تعالى فعله او عدم فعله على مذهب الحكماء وايجاب العباد في
احدهما على مذهب الاشاعرة ولا يخفى ان معنى صحة الفعل والترك اعم
لتوسط المشية في حد فلكون هذا المعنى منقسما الى قسمين احدهما ما لا
يكون الفعل وعدم الفعل واجبا لذات الفاعل ويكون واجبا لامر خارج
ضروري وهو ذاته تعالى بالنسبة الى الموجب تعالى وثانيهما ما لا يكون واجبا
لذات الفاعل ولا لامر خارج ضروري وان وجب لامر خارج غير ضروري وهو
ذاته تعالى بالنسبة الى صفاته وللشارح ان القسم الثاني ليس فيه ضرورة
للفاعل اختار وجبا ضرورة اشتراك وان المعنى المشترك العام قد يشتمل على ضرورة
للفاعل في ضمن القسم الاول اختار واجبا ضرورة عدم الفعل الاعم من الترك
وهذا بيان لدفع ما يمكن ان يقال ان جملة الشرطية في التعريف
على ما تقرر فيه يصدق حيث يوجد تعالى في شيء من جانبي الفعل
عدمه فعلى ان جزئي الشرطية لا يصدقان في حقه تعالى بالنسبة الى ذاته
جانب الى تقريره خاصة لان صدقهما يصدق طرفيهما ولا غاية لان صدقهما

يصدق

تحقيق غير متناهيين او فيه رد ما زعمه الحاتمي من ان بين كل شيئين حق النقيضين لزوما جزئيا ببرهان الشكل
الثالث بان يقال كلما تحقق النقيضان تحقق احدهما وكلما تحقق النقيضان تحقق الاخر ينتج من انه قد
يكون ان تحقق احد النقيضين تحقق الاخر وان جزئيا فيه لانه ان قيد التالي فيها بقيد ضمنها فالملزوم
صدق شرطية ما تقرر في محله مع ان شرطية ثانية كاذبة الطرفين في حقه تعالى بالنسبة الى ذاته
الى المستحيلات ثم وشرطية الاولى كاذبة الطرفين بالنسبة الى غير المستحيلات ثم
صدقها وان جهت على لزوميتين الحمليتين لم يصدق على اختيار بعضهم اذ ليس
بعد صدق الشرطية وان جهت على لزوميتين جزئيتين صدق على ايجاب
الطبايع اقول لها ان بين كل شيئين غير متناهيين لزوم جزئي اي بعض الاوضاع
الممكنة الاجتماع مع المقدم واقول ان يقال لو شاء النار ان تفعل حرارتها و
اراد الواجب تعالى فعلها ايا هما ينزهها ان تفعل حرارتها وان لم تشا واراد الواجب
تعالى عدم فعلها ينزهها ان لا تفعل وحاصل المدفوع ان تحت الاخير كما
هو المناسب لكون طبعه ان للاهمال والمهملة في قوة الجزئية ومنع صدق ثم
التعريف ح على ايجاب الطبايع لوازمها مستندا بان الحيثية المذكورة في التعريف
كناية عما ذكرنا بقرينة زيادة المشية لا يقال ايجاب الطبايع خارج بقيد الفعل
اذ لا شعور ولا مشية له لانا نقول هذا ايضا مدفوع فيه بين
التعريفين واطلق حكما عليها الفاعل وايده محقق الطوسي بما نقل عن بعضهم
من انه تقولوا اول مجرد فانه يفعل بالبداهة كما يفعل بالشجاعة في اتفاق المتكلمين
معهم في هذا المعنى لا عم مبني على اطلاقهم الفاعل على الموجب وتحت رعاية
حمل الفاعل على صاحب المشية يوجب استدراك الحيثية ان ليست الا مفرق
بين الايجاب بين كما عرفت نعم لو كان التعريف لقسم خاص ذهب اليه الحكماء
لكان له وجه ويمكن دفع البحث بانه ذكر المعنى الاعم وارد القسم الخاص وهو المقابل
للمعنى الاخص المعتبر عند المتكلمين بقرينة مقابلة العام للخاص وبان قوله
ومقدمه شرطية الوجودية حالية كانت حالا عن الضمير المرجع الى الواجب
تعالى والحال ان مقدمه الشرطيتين لا ثم الوقوع ومقدم الاخرى ثم اللاوقوع
في حقه تعالى فيقوم مقام تلك الضمير وبان الشرطيتين في كلامه لزوميتان
صيتان على نحو ما ذكره الشيخ من ان مهملات العلوم طبيات وان كانتا
لزوميتين جزئيتين في المعنى الاعم المشترك على كل حال وكون خروج ايجاب الطبايع
بقيد الفاعل كما لا يخفى هكذا ينبغي ان يحقق معنى القدرة والاختيار
وان يعرف قدره وينظم في سلك الاعتبار اقول وصدق الشرطية لدفع
توهم ان من قوله لا ثم اللاوقوع بان يقال فعلى هذا لا يصدق الشرطية
الثانية في حقه تعالى بالنسبة الى ايجاد العالم فلا يصدق تعريفه على اختياره
تعالى فيه وانما يصدق لو صدق كلتا الشرطيتين معا في حقه تعالى بالنسبة

لا ايجاد العالم لانه المعتبر في التعريف لان عطف احدى الشرطيتين على الاخرى
بالواو الواصلة له بالواقعية وذلك الدفع بان يقال صدق الشرطية المزومية
لا يتوقف على صدق طرفيها بل قد تصدق بكذب طرفيها كما في قولنا ان كان زيد
حمارا كان ناهقا ويكذب احدهما كما في قولنا ان كان حمارا كان حيوانا كما
تصدق بصدق طرفيها كقولنا ان كان انسانا كان حيوانا كما تقرر في محله
قوله ودوام الفعل وامتناع الترك او وجوبهما اورده المتكلمون على الحكماء
بان القول بايجاب الواجب تعالى افعاله مع القول باختياره تعالى متناقض
لان الايجاب ينافي الاختيار وحاصل الجواب ان دوام الفعل وامتناع تركه
عند تمام الاستعداد بسبب الغير الذي هو المشية والعلم بضرر الترك لا لذاته
انما هو على فقاية ما لزم من القول بالايجاب هو الايجاب بالغير لا الايجاب بالذات
لينافي الاختيار الا يرى ان دوام الاغتذاء بسبب الغير الذي هو العلم بضرر
الترك في مثل الابرة لم يكن منافيا للاختيار وللاشارة الى الفرق بين الوجوب
الذاتي في ايجاب الواجب تعالى عبر عن الوجوب بالدوام مع ان امتناع الترك
يوجب الوجوب قال الامام حجة الاسلام الاغتذاء المذكور ملحق بالافعال
الطبيعية في كونه ضروريا كحرق الانسان الماء عند وقوعه على وجهه والجبر
في الافعال طبيعية وقد يقال ان يقول فيه نظر لان حركة الخفقين عند الاغتذاء
ليست حركة طبيعية لما ان حركة الطبيعية بجميع الاجسام تتقيد بنوع من
الحركة ارادية بتمديد الاعصاب وتحريك العضلات فقط وكون التحريك
عند قصد الغذاء مقتضى طبع الحيوان شرط العقل لا ينفي توسط الارادة
وتحقيق ان تلك الحركة ارادية شرط كون المقتضى عاقلا وقت نعم لا
ان يحمل مراده على ان تعلق الارادة بالاغتذاء مقتضى طبع الحيوان بشرط
العلم بضرر الترك لا من حيث هو هو فلا يوجد هناك اختيار بالمعنى الاخص
وان وجد اختيار بالمعنى الاعم لان العلم بضرر الترك ضروري للشخص
حاقي وجب هو يختار فيه فيكون تعلق الارادة الموجبة للاغتذاء
له خارج ضروري فيكون ذلك اختيارا بالمعنى الاعم لا بالمعنى الاخص
فقط نعم يجوز ان خارج من حيث ان اختيارا بالمعنى الاعم انما وجد
في مثل الابرة من الاغتذاء ممكن لانفكاك عن ذات المقتضى لمن ما يوجبه
من عدم ضرر الترك ومشية ملازمة له ليس شيء منهما عين ذاته ولا لازم
ذاته منه حتى يتوجه ما قالوا مما ذكر فقد تخلف الوجوب والغيض الذي هو فعل

الواجب

لواجب اللازم للمشية والعلم بضرر الترك عندهم لان العلم والمشية والقدرة وسائر
الصفات كلها عين الذات عندهم لا صفة زائدة لا حقيقية ولا اعتبارية بالنسبة
الى المعقول الاول والا لم يكن ذات الواجب علة تامة بسيطة بالنسبة اليه وهو
خلاف مذهبهم فيلزم ان يكون ايجاب المعلول لازما لذات الواجب بلا توسط
شيء اصلا ولو فرض انها اوصاف اعتبارية زائدة فتلك الاوصاف لازمة
للذات ووجود اللازم للذات لازم له ايضا فلا يمكن انفكاك الفعل عن الذات بوجه
قبول الحال الى الايجاب الذاتي بحيث يوجب العجز عن الطرف الاخر فلا اختيار
اصلا فالحق ان الشناعة العظيمة لازمة لهم وان ستروا بعبارات تدل على
الاختيار كعبارة الدوام في الشارح هنا وقد حرروا شذرة الكتابة عن عدم الشيء
بسبب الاشعري والمدقق بالضاربين ان يقدموا اختيار الحكماء ويقولوا هو
اخفى من اختيار الحكماء وكسب الاشعري فانه اخفى من كسبه فان اريد الشارح
بالغير في قوله وامتناع الترك بسبب الغير الممكن الانفكاك عن ذات الفاعل
كما في مثال الابرة واغتذاء فعدم الانفكاك صحيح ولا يؤيد المطلوب وان اريد مطلق
الغير ويتوهم ان عين ذات الفاعل او لازم ذاته فذلك الغير صحيح قطعا فيه كان
عين الذات او لازمه فان ما له الى المحض الايجاب الذاتي المنافي للاختيار كما اشار
الامام الرازي ولا يندفع بما ذكره الطوسي انما قدمنا من حديث مرور الجواد بالشرف
على الموت من الجوع والعطش فان ذلك الجواد المختار في الحالة الانفكاك
الحاصل عن ذاته ايضا قوله فما ظنك بمن يكون عدمه اي عدم ضرر الترك عين
ذاته لا زائدا على ذاته كالفيض والجواد المحسن فيكون امتناع ترك اشد من امتناع
تركهما لكن عرفت ان ذلك الامتناع لا يبقى مرتبة امتناع الذاتي لم يبق اختيار
اصلا وجعل العلم بضرر ترك الممكنات عين الذات مبني على العلم بهو مبدأ الانكشاف
كما انفق فيه الحكماء قوله فهو قادر اراد انه عرفت معنى القدرة عند المتكلمين ممتاز
عن معنى القدرة عند الحكماء فنقول مدعى المص من شمول القدرة بمعنى صحة
الفعل والترك ثابت بادلة ثلثة مؤيدة بالشرع ولقائل ان يقول كان عليه
ان يتعرض باثبات اصل القدرة بهذا المعنى عقيب قوله قادر ثم باثبات
شمولها هنا كما تعرض باثبات اصل العلم اولا ثم باثبات شموله اذ كما ان
هناك من ينكر اصل العلم ومن ينكر شموله فكذا هنا من ينكر اصل القدرة
بهذا المعنى وهم الحكماء ومن ينكر شمولها وهم فرق عديدة كما في المواقف
وما قيل لم يتعرض لدليل اصل القدرة كما تعرض لدليل اصل العلم في مبحث

العلم اما لكونه متفق عليه كما اشار اليه انفا واما للاكتفاء بما سبق من حدوث العالم
واستناده اليه تعالى فان حدوث المعلول دليل على قادرية العلة اذ الايجاب
يقتضي القدم انتهى فتختل في وجوده اما اولا فلان اصل القدرة المتفق عليه هو
اصل القدرة بالمعنى الاعم والكلام في اثبات اصل القدرة بالمعنى الاخص والحكماء
انكروا اصل القدرة بهذا المعنى فضلا عن شمولها واما ثانيا فلان الثبوت
في ضمن حدوث العالم على تقدير تمامه مشترك بين الاصلين لامتناع استناد
الحادث الى القادر بدون العلم فان كفى الثبوت الضمني في رد المنكر يكفي في اصل
العلم ايضا والا فلا يكفي في اصل القدرة ايضا واما ثالثا فلان ثبوت اصل
القدرة بحدوث العالم انما يتم اذا ثبت استناد حادث ما اليه تعالى ابتداء
غير واسطة وذلك غير ثابت بحدوث العالم ولا ببطلان مطلق التسلسل اذ
غاية ذلك وجوب انتهاء السلسلة الى الواجب وهو لا يستلزم استناد حادث ما
اليه تعالى ابتداء لجواز ان يصدر عنه تعالى بالايجاب واحد مختار وان يكون
ذلك المختار فاعلا للحوادث بالاختيار ولذا استدل المحققون على اصل
القدرة بهذا المعنى بما اشار اليه المص في المواقف من ان الواجب تعالى لو كان
موجبا في افعاله لزم قدم الحادث اذ لو حدث حينئذ لتوقف صدوره
منه على شرط حادث وننقل الكلام اليه فيلزم التسلسل في تلك الشروط
الحادثة متعاقبة او مجتمعة وكلاهما محال واورد على هذا الدليل انه انما
يفيد قدرة الواجب اذا ثبت استناد حادث ما الحوادث اليه تعالى ابتداء
وذلك ممنوع لجواز ان يكون الواجب تعالى موجب صدر عنه بالايجاب واحد
مختار يصدر عنه الحوادث بالاختيار فيكون واسطة بين الواجب تعالى
وبين الحوادث كالحركة الدورية الواسطة بينهما عند الحكماء والمنتفي
بطلان مطلق التسلسل هو توسط الحركة السرمدية لا توسط هذه الواسطة
وما ثبت به تحقق الصورة في تجرد حيث قال وجوز العلم بعدمه
ينفي الايجاب والواسطة غير معقولة من ان حدوث العالم بجميع اجزائه
يستلزم انتفاء تلك الواسطة اذ على هذا يكون تلك الواسطة حادثة
ايضا مع ان الصادر عن الواجب بالايجاب لا يكون حادثا بل قديما فقد
رد الشارح الجديد بانه انما يتم لو ثبت بما ذكره فيما سبق حدوث جميع
ما سواه تعالى وليس كذلك اذ انما ثبت حدوث الاجسام وعوارضها و
لم يثبت عنده امتناع الجواهر المجردة فيجوز ان يكون تلك الواسطة

جوهر

قوله ولا مخلص اه وما اشار اليه الشريف المحقق من ان لا ثبت حدوث ما سوى الله تعالى وصفاته مسلكين
مسلك الامكان اذ من الحدوث الكل جسما كان او جوهرا مجردا ومسلك خاص بحدوث الاجسام نفي
المجردات وبجاري المسلكين ثم اثبات اصل القدرة ههنا لا يجري في كلام الشارح ههنا فانه لم يثبت الحدوث بنفي

جوهر المجرد قديما ولذا في المصرة المواقف هذا الاستدلال انما يتم باحد الطريقين
الاول حدوث ما سوى الله تعالى وصفاته مع امتناع قيام حوادث متعاقبة
غير متناهية بذاته تعالى الثاني ان يبين في الحادث اسوى انه لا يستند الى حادث من
سبق باحد الى نهاية محفوظا بحركة دائمة ولا مخلص هنا الا بما اشار اليه
شارح المقاصد من ان الخصم يعني الحكماء موافق لنا في نفي تلك الواسطة وانت
خبير بان ليس الغرض في علم الكلام الزام الخصم فقط بل تحصيل اليقين
اولا ثم الالزام فلا بد من التجاوز هنا الى الادلة السمعية وسنعرف حقيقة
لان المقتضي للقدرة هو الذات لوجوب استناد صفاته تعالى الى ذاته والمصحح
للمقدورية هو الامكان لان الوجوب والامتناع الذاتيين يحيلان المقدورية
ونسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء فاذا ثبت قدرته في البعض ثبت
في الكل كذا في المواقف وشرحه وهذا هو دليل الاشاعرة على شمول القدرة
وصرح المص هناك بان هذا الاستدلال مبني على ما ذهب اليه اهل الحق من ان
المعدوم ليس بشيء وانما هو في محض الامتياز فيه اصلا ولا تخصيص وان
المعدوم لا مادة له ولا صورة خلافا للمعتزلة في الاول وللحكماء في الثاني فلا
يتوجه على الدليل بناء على الاول ان يقال يجوز ان يكون خصوصية بعض المعدومات
ثابتة المميزة مانعة عن تعلق القدرة به وبناء على الثاني ان يقال يجوز ان يستند
الماهية الحدوث الممكن دون اخر وعلى التقديرين لا يكون نسبة الذات الى جميع ما
عداه من الممكنات على السواء كما هو ودة الى ما سوى الممتنع بالذات وقيل
لا يتم الدليل بهذا القدر بل لا بد ايضا من تجانس الاجسام لتركبها من الجواهر
الفردة المتماثلة الحقيقة ليكون اختصاص بعضها ببعض لعوارض لا ارادة
الفاعل المختار اذ مع تجانسها جاز ان يكون ذلك الاختصاص لذواتها
فلا قدرة على ايجاد بعض اخر منها كما يجاد مجردة في ان ولا يشمل
لانه مندرج في استعداد المادة لان مراد المص من المادة والصورة اعم
من موضوع الاعراض لا الهيولى فقط ولذا لم يقتصر على المادة بل طلامه بحمول
على التمثيل فان ما ذهب اليه اهل الحق ان فعل الواجب لا يتوقف على امكان
اخر ولو كان ذلك الممكن جوهرا مجردا يمتنع تركبه من الجواهر الفردة
وهذا البيان ظهر اندفاع ما قيل لم لا يجوز ان يكون امكان طبيعة
ممكنة مخالفة لامكان ماهية اخرى فلا يكون الامكان المصحح مشتركا وذلك
الاندفاع لان الاختلاف في امكان الماهيات انما يكون بالامكان الاستعدادي

ما بطل مطلق التسلسل فقط
وانما يجري في طلام المصرة المواقف
حيث اثبت حدوث الكل بطل
من المسلكين قبل بحث الاثبات
ثم اثبت فيه اصل القدرة
وشمولها على ان الشارح ليس
ممن اقام دليلا على امتناع المجردات
وان المسلك الثاني هنا
على الكون لو جب قدرة الله موقوف
فتوبين اصل القدرة به كان دورا
لما لا يخفى

قوله لجميع ما عداه من الممكنات
السواء لين بما ذكره الامكان
دفعها بان يقال دفع هذا يكون
ذلك المعدوم ممتنعا وطلا منافي
شمول القدرة للممكنات فافهم

قوله بناء على الخصم اه لا يخفى ان الخصم في اصل القدرة هو الحكماء واما الخصم في شمول القدرة هنا فمن عدا بعض
من تمسك بها المجبرة القائلون بان فاعلية الحق شرعية قالت هذه الكواكب لا الواجب تعالى في الظاهر ثم
اثبتوا لتلك الكواكب وهي الكواكب وان لم يثبت اياها النظام وابو القسم وتابعوهما والجبائية من المعتزلة
الآن يقال المجبرة القائلون
بحدوث العالم ولذلك يجعلهم
المصنف الخ لفظ في اصل القدرة
بدل الخ لفظ في شمولها وفيه
نوع جعل لفلسفة منهم ايضا
بناء على قولهم الوحدة قائلة
ان المجبرة كذلك لا يخفى

ايتمير المقدورات الممكنة ولما بطلا عند اهل التحقيق لم يبق هناك مصحح سوى
الامكان الذاتي المشترك نعم يرد عليه ابحاث الاول انه ان اريد ان الذات تقتضي
القدرة بالمعنى الاعم فمسلم وغير مفيد وان اريد انها تقتضي القدرة بالمعنى الاخص
فممنوع كيف والثابت باتفاق الاقوال العلم والقدرة بالمعنى الاعم والجواب
ان هذا الدليل مبني على ثبوت اصل القدرة بالمعنى الاخص بحدوث العالم بناء على
الخصم ممن وافقنا في نفي الواسطة المذكورة فالقدرة التي اقتضتها الذات لا تكون
الا بالمعنى الاخص وانما قال فاذا ثبت قدرته في البعض اذ اشار الى ما ذهب اليه بعض
المحققين من ان الامكان الذاتي انما يصحح امكان ان يوجد بايجاد فاعل ما ايجاد
سواء كان ذلك الفاعل موجبا او مختارا فهو ايضا انما يصحح المقدورية بالمعنى
الاعم لا بالمعنى الاخص والجواب ان الذات لما اقتضت القدرة بالمعنى الاخص
فقد كان موجب تعالى قادرا على جميع الممكنات بالمعنى الاخص وان كان مقدورية
مصححة بالامكان هي المقدورية بالمعنى الاعم الثالث ان لو كان الامكان الذاتي
مصححا للمقدورية لكانت صفات الواجب تعالى مقدورة ايضا لانها جملة
ممكنات حقيقية وان لم يطلقوا عليها لفظ الممكن بل لفظ الواجب بمعنى
الموجب بالغير وتلازم محال والجواب قد سبق في الشارح انه لا باس في القول
بعدم زيادة صفات في هذا القول لا اشكال انه لا يكون الصفات جملة
الممكنات حتى يكون الذات واما على القول بالزيادة فلعل المراد من الامكان
المصحح ليس مطلق الامكان بل الامكان مع قيد الحدوث بمعنى عدم القدم كما في
قولهم ان علة احتياج الممكن الى العلة هو الامكان مع قيد الحدوث ويؤيده
ان مثل هذه الممكنات ليس بقديم وما قيل في دفعه ان المراد بالامكان
المصحح هو الامكان الخاص الوقوعي الخالص عن الوجوب فظاهر وهو فيما عدا
الصفات لانها واجبة بالغير بالقياس الى الذات اياها ولا يخفى عليك
شارح المص على الصفات في موضع اخر فهو مع ما اعترف به من المنافاة
الصريحة فاسد في نفسه لانه مستلزم لتخصيص المقدورية بزمان الاستقبال
مقدورية بقاء الممكن حين حدوث ومقدورية ايجاده في حال العدم اذ
الممكن الخاص الخالص عن مطلق الوجوب مختص بالامكان الاستقبالي لان طلا
من الوجود وعدمه المحققين بالفعل واجب بعينه مع ان العدم الحاصل
مقدور له ممكن مقدور حين عدمه كما ان وجوده الاتي مقدور حال العدم
وهو بعينه حاصل للحادث حين حدوثه مقدور في ذلك الآن كما ان وجوده

فيما بعده

فيما بعده من الازمنة مقدور في ذلك الآن ايضا وكذا الوجود الحاصل للممكن السابق
في ظان من آنات بقائه مقدور في ذلك الآن وفيما بعده كما اشار اليه البيضاوي
ولذا حكموا بان امر الامكان المصحح هو الامكان الذاتي فان قلت لا شبهة
في ان ايجاد الممكن اخراجه الى الوجود بازالة العدم وانعدام الممكن عدم افاضة
الوجود في الزمان الثاني للموجود لا افاضة الوجود للموجود ولا ازالة الوجود
الحاصل في الزمان الاول لانهما محالان فالمصحح لتعلق القدرة ليس الا الامكان
الاستقبالي قلت نعم لكنهم قصدوا بقولهم ان المصحح للمقدورية هو الامكان الذاتي
ان تعلق القدرة بشرط الامكان الاستقبالي متحقق في جميع موارد الامكان الذاتي
ما دامت ممكنات ذاتية ليظهر رد المعتزلة وغيرهم من المخالفين فلا اشكال فافهم
فانه دقيق سرابع ان ان الامكان مصحح لمقدورية الكل فهو اول المسئلة وان
اراد انه مصحح لمقدورية البعض فلا بد من اشتراك الامكان المصحح بين الكل
او بين ذات الذات الى الكل لما تعرضوا في هذا الدليل والجواب ان لام الامكان
محمولة على العهد الخارجي اي المصحح هو الامكان المذكور في قوله قادر على جميع
الممكنات وان شئت فاشتراكه بين الجميع انه يصرح باشتراكه عقيب هذا الدليل
في صدر الدليل الثاني به فصل يكون وحده دليلا للملازمة التي فوقه ومع المقدمتين
دليلا اخر ففي كلامه هنا ايجاز مخل واما نسخة لان الامكان مشترك اه
بدون الواو فهو من قلم الناسخ لانه توجب الاشتراك مقدمة بعد الخامس
ما قيل ان المقدورية بمعنى صحة الصدور صفة اعتبارية لا تحتاج الى المصحح والجواب
انه ظاهر الفساد فان بعض الاعتبارات يترتب على البعض الاخر طالمؤثرية
والتأثيرية المتضايفين المترتبين على نفس التأثير الذي هو من مقولة الفعل
فلو فرض ان المقدورية بمعنى صحة صدور عن فاعل لكونها متلازمة مع الامكان
الذاتي مستغنية عن المصحح فلا شبهة في ان المقدورية بمعنى صحة الصدور عن
فاعل معين تحتاج الى المصحح لان فاعل المعين يقدر على شيء دون شيء اخر بقدر
عليه فاعل اخر دون الاول فمصحح المقدورية بالنسبة الى كل قدرة معينة شيء
اخر واما المصحح بالنسبة الى القدرة البالغة الى المرتبة القصوى التي لا يتصور فوقها
مرتبة اخرى كما هو مقتضى وجوب الوجود المقتضي لحصول جميع الكمالات الممكنة
بالفعل بل بالضرورة فانما هو الامكان الذاتي الشامل لما عدا الوجوب والامتناع
الذاتيين اما مطلقا او مع قيد الحدوث فلو قيل هذا الشيء مقدور له تعالى لانه
ممكن في ذاته كان دليلا لميا قوله فاذا ثبت قدرته في البعض اه تقرير الدليل

ان كان ثبت قدرته تعالى على البعض ثبت قدرته على الكل في الازل الى الابد لكن
المقدم حق فكذا التالي اما المقدم فلما ثبت قدرته على العالم الحادث
المستند اليه تعالى ابتداء بلا واسطة واما الملازمة فلان قدرته تعالى مقتضى
ذاته فلا يمكن انفكاكها عنه تعالى ليتصور كونه قادرا في وقت دون وقت و
مصحح مقدورية ذلك البعض هو الامكان الذاتي وهو مشترك بين جميع الممكنات
الغير القديمة واذا وجد المقتضي والمصحح وارتفع الموانع يلزم ان يكون قادرا
على جميع الممكنات ما دامت ممكنات لا بمعنى انه قادر في الازل وفيما لا يزال على ايجادها
في الازل وفيما لا يزال لامتناع الاسناد القديم الى الفاعل المختار بل بمعنى انه تعالى
قادر في الازل وفيما لا يزال على ايجادها فيما لا يزال سواء كان زمان القدرة
مقارنا لزمان الوجود كما في القدرة في حالتي الحدوث والبقاء او متقدما
عليه بناء على ان الامكان الذاتي الازلي الابدي اعم من الامكان الاستقبالي و
تأخر عنه ان امكن اعادة المعدوم بعينه والا فلا يكون من جملة الممكنات
ولا يتجه على هذا الدليل وامثاله ان قياس فقهي لا يفيد اليقين لما اسلفنا
من ان الحكم بحكم البعض على البعض الآخر قطعي فيما كان اشتراك العلة قطعي
لا القياس الفقهي بعلة مفصوصة قوله ولان الامكان مشترك اه دليل آخر
بان يقال لا شك ان الامكان الذاتي مشترك بين الكل فكل ممكن قابل لان
يوجد بايجاد الغير اياه فهو على تقدير وجوده الحادث اما ان يوجد بايجاد
الواجب فيكون قادرا عليه وان لم يوجده ابدا او بايجاد ما اوجده الواجب
لوجوب انتهاء سلسلة الممكنات اليه تعالى بناء على امتناع الدور والتسلسل وح
يلزم ان يكون قادرا عليه ايضا لان الاقتدار على ايجاد موجده موجب للاقتدار
عليه بالطريق الاولى وان لم يوجده بل اوجده ذلك الغير الصادر عنه تعالى
ان قلت هذا اثبات شمول القدرة لا اثبات شمول الارادة والايجاد بالفعل
ويتجه عليه ان يقال يجوز ان يكون قادرا على موجده ولا يكون مريدا قادرا عليه
مع امتناع عدم الاستعداد او اختصاص بعض المعدومات بخصوصية مانعة
من تعلق القدرة ثم ان هذا الدليل الاول مبني على بطلان الاستعداد وتمايز
المعدومات فكذا هذا الدليل ولا يتجه عليه ايضا ما قيل يجوز ان يكون الواجب
تعالى مختارا في البعض وموجبا في البعض اذ لما ان الدليل الاول مبني على ثبوت
اصل القدرة للواجب ببطلان الواسطة الى بقية بان يكون العالم بجميع اجزائه
حادثا فكذا هذا الدليل بل ذلك الايراد انما يتوجه على دليل اصل القدرة كما

عرفت

عرفت لا على هذا الدليل اذ بعد ثبوت ان العالم بجميع اجزائه حادث لا يجوز ان
يكون الواجب تعالى موجبا في شيء منها اذ الصادر عن الفاعل الموجب القديم
لا يكون الا قديما واما ما قيل يرد عليه ان اريد بقوله وقد ثبت انه فاعل
بالاختيار اه اختياره في جميع الممكنات فهو اول المسئلة وان اريد اختياره
في الجملة فهو غير مفيد لجواز ان يكون مختارا في بعض وموجبا في البعض الآخر
ثم يصدر عن ذلك البعض الآخر البعض الآخر والقول بان هذا الدليل مبني على
حدوث العالم فصدور البعض بالايجاب ينافي حدوثه لان الصادر بالايجاب
يكون قديما لا بد فهو لجواز ان يكون ذلك البعض من صفاته تعالى لا من العالم
فقطعي الفساد لان صدور البعض الآخر عن تلك الصفة ان كان بالايجاب
يلزم تسلسل المعدات لان اسناد الحوادث الى القديم الموجب يستحيل بدون
شروط معدة وان كان بالاختيار يلزم ان يكون تلك الصفة فاعلة مختارة
موصوفة بالحيوة والعلم والقدرة والارادة وذلك باطل عند جميع العقلاء
اذ لم يجوز عاقل كون الفاعل المختار صفة وانما جوز كونه مجردا او جسما
قائما بذاته كما لا يخفى قوله وان العجز عن البعض اه ظاهره دليل تفريعي
لملازمة القائلة بان اذا ثبت قدرته في البعض ثبت قدرته في الكل فهو ظاهره
يؤيد النسخة الاخرى بدون الواو لكن عرفت ما فيه في استدراك المقدمة
والقول بان قوله وقد ثبت انه فاعل بالاختيار اشارة الى حقية المقدم
وقوله ولا بد للممكن اه اشارة الى ما ترك من دليل العموم وهو استواء نسبة الذات
الى الكل ليس بشيء لان التطويل ليس مذاق الشارح على ان استفادة استواء
نسبة الذات في الامكان الذاتي المشترك المصحح اظهر من المستفاد من قوله ولا
بد للممكن اه فيكون ذلك القول مستغنيا عنه على تقدير ان يكون الكل دليلا
واحدا بلا شك اذ لا حاجة اليه بعد اخذ المقدمة السابقة فالوجه ان ما سبق
الى هنا دليلان وهذا دليل ثالث بان يقال ولان الامكان مشترك وقد
ثبت كونه تعالى قادرا على البعض فلو لم يكن قادرا على الكل يلزم العجز عن البعض
وهو محال في حقه تعالى وهو ايضا مبني على ان القدرة مقتضى الذات ولامكان مشترك
مع ارتفاع الموانع كحديث الاستعداد وتميز المعدومات نعم اورد القوم
لهذا المطلب دليلا واحدا هو الاول لكن الشارح المحقق اشار الى انه بعد
تأسيسه على بطلان حديث الاستعداد وتميز المعدومات يمكن هنا دليلان
آخران قوله مع ان النصوص اه يشعر بان النصوص تصلح هنا مؤيدة لا دليلا

براسه لما يأتي وما قيل الفرق بين التأييد والاثبات في هذا الباب تحكم شديد فوقع
بان ليس معنى تأييد الدليل العقلي بالسمعي ان الدليل العقلي انما يفيد العلم القطعي
بالدليل السمعي والا لم يكن العقلي دليلا على هذا المطلب بل معناه ان مراتب العلم القطعي
متفاوتة والدليل العقلي بانفراده يفيد مرتبة منها ومع الدليل السمعي يفيد مرتبة
اخرى هي فوقها وانقدح الدليل السمعي هنا لاجل مقارنة الموجب لعدم حصول
العلم اصلا وقد اندفعت المصادرة بما افاده الدليل العقلي اذ غاية ما لزم ان
يتوقف العلم القطعي بمرتبة عالية على العلم القطعي بمرتبة دونها ولا محذور فيه
كما لا محذور في توقف الكتابة على الشيء على العلم به برسمه فالدليل السمعي يصلح
مؤيدا للدليل العقلي والاصح تأييد البراهين العقلية بالادلة السمعية الظنية
لانها مع تلك الادلة تفيد زيادة اطمينان قوله لقوله تعالى وهو على كل شيء قدير
ان القدرة في هذه الاية وغيرها من الايات والاحاديث هي بمعنى صحة الفعل و
الترك لا ما ذهب اليه الحكماء من القدرة الجامعة للايجاب والا فاما ان لا يكون
الواجب تعالى قادرا بهذا المعنى على الفعل وهو خلاف النص او يكون قادرا على الفعل
فيلزم ان لا يوجد حادث او يلزم التسلسل لامتناع استناد الحوادث الى الفاعل
الموجب القديم بدون شروط حادثة معدة غير متناهية ولذا احتاج الحكماء
الى حركة سرمدية معدة ليكون واسطة بين الفاعل الموجب والحوادث والكلام بعد
سند الحركة وساير متعلقاتها فثبت انه بمعنى صحة الفعل والترك اذ لا
قائل بالفصل وايضا كون القدرة في الكتاب والسنة بهذا المعنى ثابت باجماع
الامة بل باجماع مسلمين فهو فرض ان شيئا في الاية بمفهومه يعم الصفات القديمة
فهي مستثناة عقلا لكذات الواجب تعالى وقد ثبت في الاصول ان الاستثناء
عقلا او بكلام متصل لا يقدح في كون الدلالة على حكم الباقي قطعية مثل
قام القوم الا زيدا بل يه المذكورة على هذا المطلب لو ظنت القدرة
فيها بمعنى صحة الفعل والترك وذلك ممنوع كيف وح يلزم قدرة الواجب
على صفاته القديمة بهذا المعنى مع انه تعالى موجب فيها كما تقدم فقد ضل
عن سواء السبيل ولم يدر ما يلزم على تقدير حمل القدرة على ما يجامع الايجاب
واما من قال انه وفق قد سبق من الشارح ان الامتناع بسبب الغير لا ينافي
الاختيار فامتناع الترك بالنسبة الى الصفات بسبب ان الخلو عنها نقص
لا ينافي صحته فهو تعالى قادر على صفاته ايضا بالمعنى المذكور فهو اضل من الذي
قد سبق من الشارح ايضا ان الاختيار ولو بالمعنى الاعم موقوف على العلم والقدرة

والارادة

والارادة فلو كانت هذه الصفات مستندة الى الذات بالاختيار يلزم الدور او التسلسل وايضا
عدم النقص لازم الذات الواجب فيكون وجود الصفات امرا خارجا ضروريا لذات الواجب فلا يكون
مختارا فيها بهذا المعنى فظهر بل ولا بالمعنى الاعم لعدم ترتبها على المشية ولعدم صدق الشرطية الثانية
في حقه تعالى بالنسبة الى صفاته تعالى كما تقدم بل حال الذات مع الصفات على مذهب الاشاعرة وجمهور
المتكلمين ليس الا محض الايجاب عند اولي الالباب وبهذا البيان ثبت العلم القطعي ببطلان احتمال
الواسطة السابقة بالادلة السمعية على مذهب المتكلمين ولو كانت تلك الواسطة من المجردات
واتضح اصل القدرة وشمولها بجازم الاعتقاد واما ما يأتي منه من الايراد فمنه لزل الاوتاد
قوله قيل الاولى في هذا المطلب معارضته لمدعاه الضمني المستفاد مما فعله ودليل المعارضة مستفاد
من كلام القائل هو ان هذا المطلب لا يتوقف على ارسال الرسول مع شهرة ان الدليل السمعي
هو العمدة في اثبات العقائد وما قيل ان الدليل السمعي انما يفيد الظن فهو خلاف التحقيق و
القائل هو العلامة التفتازاني في شرح المقاصد فانه بعد ما اشار الى ضعف ادلة اصل القدرة مستندا
بقواعد الفلسفة والى ضعف التمسك فيه بالاجماع والنصوص بان مرجع الادلة السمعية الى الكتاب
والسنة ودلالة المعجزات وهل يتم الاقرار بها والاذعان لها قبل التصديق بكون الباري تعالى
عالما قادرا فيه تردد وتأمل قال هنا ان الاشاعرة استدلوا على شمول القدرة بان المقتضي للقدرة
هو الذات والمصحح هو الامكان ولما توجه عليه ان يقال لم لا يجوز اختصاص بعض الممكنات بشرط التعلق
القدرة او مانع عنه ومجرد وجود المقتضي والمصحح لا يكفي في وجود شرط او عدم مانع اجيب بانه لا تمايز
للممكنات قبل الوجود ليختص البعض بشرائط التعلق وموانعه دون البعض وهذا ضعيف على ما
سبق فالاولى التمسك بالنصوص الدالة على شمول قدرته تعالى من مثل هذه الاية وكذا قال
العلم وقد يتمسك في كونه تعالى عالما بالادلة السمعية من الكتاب والسنة او الاجماع ويرد عليه
ان التصديق بارسال الرسل وانزال الكتب يتوقف على التصديق بالعلم والقدرة فيدور وربما
يجاب بمنع التوقف فانه اذا ثبت صدق الرسل بالمعجزات فحصل العلم بكل ما اخبروا به وان لم يخطر
بالبال كون المرسل عالما والظاهر ان هذا مكابرة نعم يتم ذلك في صفة الكلام على ما صرح به الامام
ثم قال في شمول العلم اما سمعا فلمثل قوله تعالى وانه بكل شيء عليم عالم الغيب والشهادة الى غير
ذلك من الايات فقد حكم بصحة الاستدلال واولويته بالادلة السمعية في شمول العلم والقدرة لا
في اصلهما وانت خبير بما يتفق لما اورده على دليل شمول القدرة لاندفاعه على اصول الاشاعرة
لان اختصاص بعض الممكنات بشرط او مانع اما ان يكون بواسطة الاستعداد وعدمه كما زعمه
الحكماء او بتميز المعدومات او بلزوم القبح والحسن لوجوده العيني لصفة حقيقية او اعتبارية لازمة
له والكل باطل على اصول الاشاعرة واعترض عليه في دعوى الصحة والاولوية بان اثبات الارسال
بدلالة المعجزات كما يتوقف على اصل الاصل العلم والقدرة يتوقف على شمولهما فح يكون تعرضه

بدون هو

بالدليل السمعي فيما سبق في كل من اصحاب العلم وشموله مبني على الجواب الذي حكم العلامة
التفتازاني بكونه مكابرة قوله اذ لو فرض قدرته على الارسال فقط وان لم يقدر على غيره اصلا
كايجاد الرسول والمرسل اليهم لجواز ارسال بعض من مخلوقات الغزالي البعض الآخر لكفى في
صدور الارسال منه من غير توقفه على شمول القدرة والارادة وكذا يكفي العلم بالارسال والرسول
والمرسل اليهم اجمالا والاحكام المرسلة في صدور الارسال من غير توقفه على شمول العلم لجميع
ما يصح ان يعلم قوله لكن اثبات الارسال آه يعني ان اثبات حكم مطابق للواقع بالادلة السمعية
موقوف على اثبات الارسال عند الامة بالمعجزة ولا يكفي ثبوت الارسال في الواقع واثبات
الارسال بالمعجزة موقوف على اثبات شمول القدرة والعلم والارادة ينتج من قياس المساواة
ان اثبات حكم في الواقع بالادلة السمعية موقوف على اثبات شمول هذه الصفات فلو كان
ذلك الحكم واحدا من شمول هذه الصفات لزم الدور والمصادرة اما المقدمة الاجنبية
فظاهرة واما الصغرى فلان الادلة السمعية في الحقيقة الكتاب والسنة لاستناد الاجماع
اليهما وهما لا يدلان على ثبوت مدلولهما في الواقع ما لم يحصل الجزم بان ذلك الكتاب
كلام الله تعالى وهذه السنة سنة نبيه المبعوث الينا لاجل الهداية ولا طريق الى هذا
الجزم سوى خبر النبي بان ذلك الكتاب كلام الله تعالى وانه مبعوث من جانبه تعالى الهداية
واثبات صدقه في ذلك الخبر بالمعجزات فثبت ان اثبات حكم في الواقع بالكتاب والسنة
والاجماع موقوف على اثبات البعث والارسال بالمعجزة واما الكبرى فلان طريق اثبات
الارسال بالمعجزة منحصر في انتظام قياس في ذهن من شاهد المعجزة بان يقال كلما كان
هذا الفعل الخارق فعلا له تعالى مقارنا لدعوى النبوة ومستجمعا لسائر شرائط المعجزة كما
بينوها في المفصلات والحال اذا فالف الفاعل المختار عادته حين استدعاء النبي تصديقه
بامر يخالف عادته دل ذلك الامر على تصديقه قطعا يلزم ان يكون هذا النبي صادقا في
دعواه لكن المقدم حق فكذا التالي ولا شك ان الاثبات بهذا الطريق موقوف على
اثبات كون ذلك الفعل الخارق فعلا له تعالى لكونه مقدمة من ذلك القياس المنتظم
واثبات كونه فعلا له تعالى موقوف على اثبات شمول القدرة والعلم والارادة والحاصل
ان الطريق مستفاد من انتاج المصدر المفيد والمعلوم اعني انتاج الطريق الذي هو
عبارة عن مضمون الجملة المأولة بالمصدر بكلمة ان المفتوحة الداخلة عليها قوله
واذا خالف الفاعل المختار آه يشير الى تمثيلهم بان السلطان المحتجب عن الرعية
لو ارسل وزيره اليهم بحكم فكذبوه فادعى الوزير اثبات مدعاه بامر خارق يصدر
عن السلطان باستدعائه فتوجه الوزير نحو السلطان بمرأى منهم واستدعى منه
تصديقه في دعواه بامر خارق ففعل السلطان فعلا خارقا لعادته وشاهدوه فان ذلك

ذلك الفعل الخارق نازل منزلة التصديق القولي بان يقول ارسلته اليكم بذلك الحكم
بخلاف ما اذا فعله غير السلطان في ذلك الوقت فانه لا يدل على تصديق السلطان ذلك
الوزير فلا بد ان يكون الفعل الخارق فعلا للمرسل لكن المعتزلة جوزوا ان يكون المعجزة
فعلا لغيره تعالى باذنه تعالى كما في شرح المقاصد ويؤيدهم ان تصديق الوزير حاصل
فيما اذا اشار السلطان الى خادم يقوم بين يديه ففعل ذلك الخادم فقد ظهر ان النبي
في قوله حين استدعاء النبي لغوي بمعنى المخبر ليشمل الوزير وذلك ان يحمل على الاصطلاحي
ويستفيد الاشارة الى تمثيلهم من مجرد عموم الفاعل المختار قوله وهذا يتوقف على اثبات
كونه فعلا له تعالى قالوا الدلالة المعجزة على صدق النبي سبعة شروط الاول كونها فعلا
له تعالى او تركه الثاني ان يكون خارقا للعادة الثالث ان يتعذر معارضته الرابع ان يكون
ظاهرا على يد مدعي النبوة الخامس ان يكون موافقا للدعوى فلو قال معجزتي ان احيي ميتا
ففعل خارقا آخر لم يدل على تصديقه السادس ان لا يكون ما اظهره مكذبا له فلو قال
معجزتي ان ينطق هذا الضب فنطق بتكذيبه لم يدل على تصديقه بخلاف ما اذا احيي فاعلا
مختارا فكذبه بعد الاحياء السابع ان يكون مقارنا لدعوى النبوة او متأخرا عنها لا متقدما
فان المتقدم لا يدل على تصديقه ويسمى ارهاصا قوله اذ لا دليل لنا اي لمعشر العقلاء
المكلفين على ان فعل صحة المعجزة اي المعجزة الخاصة المشهودة فعل الله تعالى ومقدوره
اي صادر عنه بالاختيار لا بالايجاب سوى شمول قدرته تعالى لجميع الممكنات وعلمه لجميع
المعلومات وارادته لجميع الكائنات فثبت ان اثبات كونها فعلا له تعالى بالاختيار موقوف
على العلم بشمول هذه الصفات وذلك العلم نظري يحتاج الى الاثبات فيكون ذلك الاثبات
موقوفا على اثبات شمولها وقوله وان زعم المعتزلة اشارة الى دفع سؤال مقدر بان
يقال عدم الدليل لم كيف وقد ذهب المعتزلة الى وجوده وحاصل الدفع ان الحكم بوجود
الدليل بحكم وزعم فاسد ولما توجه عليه ان يقال لا يلزم من عدم علمكم بوجود الدليل عدمه
في الواقع فالحكم بعدمه في الواقع لم اشار الى جوابه ايضا بقوله واحتمال وجوده لا يجدي
وحاصل الجواب بتحرير المراد بان مرادنا لا قطع بوجود الدليل وهذا الدور يكفينا في اثبات
التوقف على اثبات الشمول ومجرد احتمال وجوده لا يفيد القطع بوجوده بل يوجب ذلك
الاحتمال غير مقطوع به فثبت التوقف على اثبات الشمول ويؤيد التوقف على اثبات
شمول القدرة ما ذكره المص في المواقف حيث قال دلالة المعجزات على صدق مدعي
النبوة عندنا اجراء عادته تعالى بخلق العلم بالصدق عقيبها فان اظهار المعجزة على
يد الكاذب وان كان ممكنا عقلا لعموم الانتفاء عادة كسائر العاديات لان من قال
انا نبي ثم شق الجبل فاوقفه على رؤسهم وقال كذبتموني وقع عليكم وان صدقتموني

انصرف عنكم فكلما هموا بتصديقه بعد عنهم وكلما هموا بتكذيبه قرب منهم علم بالضرورة انه
صادق في دعواه والعادة قاضية بامتناع ذلك من الكاذب مع كونه ممكنا غير امكانا
عقليا لشمول قدرته تعالى لجميع الممكنات والقائل ان يقول فيه بحث من وجوه اما اولا فلان
القول بتوقف العلم بكون المعجزة فعلا له تعالى على العلم بشمول القدرة والعلم والارادة
خلاف الواقع لوجوه الاول ان الاشاعرة صرحوا بان المعجزات تدل على الصدق عادة
لا عقلا اذ ليست ادلة عقلية مرتبطة بنفسها لمدلولاتها بحيث لا يجوز تقديرها بمجرد الدلالة
على مدلولاتها لان خوارق العادات كانفطار السموات وانتثار الكواكب وتدكدك الجبال
تقع مع تصرم الدنيا وقيام الساعة ولا ارسال في ذلك الوقت ومع ذلك يخلق الله تعالى
عقيب مشاهدتها العلم القطعي بصدق النبي بناء على ان ايجاد الواجب ليس مشروطا بارادة
مقدر عندهم فبمجرد مشاهدة المعجزة يخلق الله تعالى العلم القطعي بذلك القياس المنتظم
في ذهن المشاهد لمن اراد ان يهديه ويشرح صدره للاسلام من غير توقف على شيء آخر
عندهم وهذا هو مراد المجيب الذي حكم العلامة التفتازاني بكون جوابه مكابرة لان مراده من
قوله وان لم يخطر بالبال آه نفي توقف دلالة المعجزات على سابقة العلم باصل العلم والقدرة
كما يؤيده صيغة المضي لا نفي الخطور مطلقا ولو بعد دلالة المعجزة ليكون مكابرة الثاني
لو صح ما ذكره من التوقف لزم ان يتوقف دلالة المعجزات على اثبات شمول القدرة و
غيرها فيلزم ان لا تصح دعوة الانبياء عليهم السلام بتلك المعجزات الا الذين كانوا على مذهب
الاشاعرة في شمول تلك الصفات او كيف عليهم الاشتغال اولا باثبات شمول هذه الصفات
بالادلة العقلية ثم باظهار المعجزات والكل قطعي الفساد بل الحق عدم توقف العلم بكونها
فعلا له تعالى على سابقة العلم بشمولها بل باصولها بل بوجود الواجب تعالى ولذا كان نبينا
عليه افضل الصلوات مأمورا بدعوة الكل بتلك المعجزات ولو كان منكرا للصانع فليس
مراد المص ما نقلناه من المواقف كما توهمه الشارح بل مراده ان القدرة شاملة للكل
في الواقع فالاعتقاد المنافي له ولامثاله كالاعتقاد بعدم شمول القدرة او بعدم اصلها
او بعدم الصانع لكونه جهلا مركبا غير ثابت مالا كما قالوا انه لزم لمجرد مشاهدة المعجزة
الغير المألوفة لانه الخوارق المألوفة مثل العلويات والسفليات فيجوز ذلك المعتقد
خلاف ما اعتقده ولو مرجوحا فينتظر في الامكان العقلي اي الاحتمال العقلي بخلاف ما
اعتقده فربما يهتدي ان ساعده التوفيق الثالث ان الاقتدار على فعل لا يوجب الفعل
بخلاف العكس فالتوقف بالعكس فالظاهر ان المعجزة تدل على ان لهذا النبي رباقا على
لهذا الخارق فيكون قادرا على جميع الممكنات الا يرى انا نستدل بمشاهدة فعل غريب او
شاق لاحد على قدرته على امثاله ولا يمكن الاستدلال بالعكس بان يقال هذا الفعل الغريب

الغريب لفلان فانه قادر على امثاله لجواز ان يكون هناك قادر آخر فلو صح ما ذكره
لزم ان يتوقف دلالة المعجزات على اثبات نفي تعدد الواجب القادر بالادلة
العقلية ايضا فلا يصح اظهار المعجزة قبل ذلك الاثبات وذلك قطعي الفساد ايضا واما
ثانيا فلو فرضنا التوقف على اثبات الشمول في الجملة فيكفيه شمولها للعنصريات التي
تقع المعجزات فيها وشق القمر معجزة خاصة بنبينا الامر بدونها مع انه من خواص نبينا
عليه افضل الصلوات على انه يكفي شمولها العالم الاجسام من العلويات والسفليات
ومن المعدومات والمقدورات ما يستبعدها العقول كعالم المجردات المستغنية عن الحيز
وان لم توجد ابدا وكالعوالم التي اثبتها المتألهون والصوفية وكالعوالم الواردة في الاثر
لا سيما ما في النشأة الآخرة التي ما في هذه النشأة كنقطة موهومة في جنبها كيفا وكما
بل لا نسبة بينهما اصلا واما ثالثا فلو فرضنا التوقف على اثبات شمولها بالكل فانما يتوقف
على اثبات شمول القدرة بالمعنى الاعم لا بالمعنى الاخص لحصول التصديق بمجرد كونها
فعلا له تعالى سواء صدر عنه تعالى بالاختيار او بالايجاب ولذا ذهب الحكماء الى وجوب
البعث والارسال وايجاد المعجزات بالايجاد واما رابعا فلو فرضنا التوقف على اثبات
شمول القدرة بالمعنى الاخص للكل فغاية الامر لزوم الدور والمصادرة في اثبات ذلك
الشمول بالادلة السمعية عند الذين شاهدوا المعجزات لا في اثباته بها غير المشاهدين
في الكتب الكلامية المدونة بعد الاصحاب اذ يكفي فيه تواتر اهتداء المهتدين بمشاهدة
المعجزات باي طريق كان والكلام في الثاني لا في الاول نعم لا يصح اثبات الشمول بالادلة
السمعية عند غير المشاهدين الذين لم يثبت عندهم الارسال بطريق التواتر لكن
الغرض من تدوين علم الكلام حفظ عقائد المسلمين ببيان ما خفي منها ودفع ما يرد
عليها من طرف اهل الضلالة لا اثبات تلك العقائد عند الكفرة المنكرين للبعث و
الارسال وبالجملة لا محذور في اثبات شمول هذه الصفات بل اصولها بالادلة
السمعية عند الذين ثبت عندهم البعث والارسال بطريق التواتر لا سيما على مذهب
الاشاعرة لا يقال بل الغرض من علم الكلام هو اثبات العقائد عند غير المشاهدين
مطلقا بدليل ان قول المص فهو عالم لرد بعض الحكماء المخالف لنا في اصل العلم ولم يثبت
عندهم رسالة نبينا عليه السلام بطريق التواتر ليثبت بالقرآن وهو المتبادر من قول
الشارح لا دليل لنا اي لمعشر غير المشاهدين للمعجزات لانا نقول ليس معنى ذلك
البعض اثبات اصل العلم عنده بل اثبات بطلان قولهم عند المسلمين لئلا
يذهب اليه احد منهم على ان قوله وان زعمه المعتزلة يأبى حمل مراده على ذلك لان المعتزلة
انما يزعمون ان في المعجزة المقرونة بقرائن الاحوال دليلا لمن شاهدها مع تلك الاحوال

لما ان فيها دليلا لمن لم يشاهدها وهو ظاهر واما فانه فلانك قد عرفت ان المعتزلة
جوزوا كون المعجزة فعلا لغيره تعالى باذنه فكيف يقولون ان فيها دليلا على انها فعل
الواجب تعالى اللهم الا ان يقال انهم يدعون وجود الدليل على انها فعل الواجب تعالى
او فعل غيره باذنه لا بغير اذنه والشارح ينكر هذا الدليل وقد عرفت ان انكار الدليل
انما صح على مذهب الاشاعرة في ان خلقه تعالى العلم القطعي بشيء مثلا لا يتوقف
على شرط واعداد معد والا فلهم ان يستدلوا على وجود الدليل بلزوم المفاسد التي ذكرناها
على تقدير عدمه كما لا يخفى وبما ذكرنا اندفع ان المراد من الموجب الذي حكم عليه بالمكابرة
دفع لزوم الدور عن اصله فافهم قوله المتعلق يريد بجميع الكائنات اي الحادثات اذ
لا صارف لاسم الفاعل هنا عما وضع له من معنى الحدوث بخلاف المعلومات والمقدورات
بمعنى صحة الصدور عنه تعالى لان تعلق العلم والقدرة بهذا المعنى ازلي وان لم يكن
صارف ايضا في المقدورات بمعنى المتأثرات بتأثير القدرة وهو مرادهم من قولهم مقدور
تعالى غير متناهية بمعنى لا يقف عند حد فانه يدفع ايراده فيما يأتي نعم هنا صارف من جهة
ان اسم الفاعل حقيقة فيما تحقق وقوعه في الماضي والحال ومجاز في المستقبل ولذا دل
قوله تعالى ان الدين لواقع على تحقق وقوع الجزاء اذ المراد هنا الحادثات في الازمنة
الثلثة والدليل القاطع الدال على ثبوت اصل الارادة ما ثبت بحدوث العالم مع نفي
الواسطة المذكورة من كونه تعالى فاعلا مختارا وما شاع في كلام الله تعالى واجماع
الانبياء عليهم السلام من كونه تعالى مريدا وعلى ثبوت شمولها هو شيوع الكتاب والسنة
الدالين على كونه تعالى خالقا لكل شيء قوله الارادة صفة مغايرة للعلم والقدرة قال في
شرح المقاصد اتفق المتكلمون والحكماء وجميع الفرق على اطلاق القول بانه تعالى
مريد وشاع ذلك في كلام الله تعالى وكلام الانبياء عليهم السلام ودل عليه ما ثبت كونه
تعالى فاعلا بالاختيار لان معناه القصد والارادة مع ملاحظة ما للطرف الآخر فكان المختار
ينظر الى الطرفين ويميل الى احدهما والمريد ينظر الى الطرف الذي يريده لكن اثر الخلاف
في ارادته تعالى فعندنا صفة قديمة زائدة على الذات قائمة به على ما هو شأن سائر الصفات
الحقيقية وعند الجبائية صفة زائدة قائمة الا بمحل وعند الكرامية صفة حادثة قائمة بالذات
وعند ضرار نفس الذات وعند النجار صفة سلبية هي كون الفاعل ليس بمكره ولا ساه
وعند الفلاسفة هو العلم بالنظام الاكمل وعند الكعبي ارادته لفعله تعالى العلم به و
لفعل غيره الامر به وعند المحققين من المعتزلة هي العلم بما في الفعل من المصلحة
انتهى فقول الاشاعرة صفة رد لضرار وقولهم مغايرة للعلم رد للفلاسفة والكعبي
ومحققي المعتزلة وقولهم قديمة قائمة بذاته تعالى رد للكرامية والجبائية والنجار بناء

بناء على ان القديم من قسم الموجود الخارجي كالحادث فلا يكون الصفة السلبية قديمة
وان كان ازلية كالاعدام الازلية ورد للكعبي في ارادته تعالى لفعل غيره لان مراده
من الامر هو الكلام اللفظي الحادث ففي هذا تعرضهم بمغايرتها للقدرة لدفع توهم
احتمال كونها عين القدرة وان لم يذهب اليه احد اذ الكل متفقون في ان مجرد
القدرة غير كافية في الايجاد بل لا بد من مخصص وقولهم توجب تخصيص احد المتماثلين
ما عدا الارادة مما يغاير العلم والقدرة كالحيوة والسمع والبصر كما يتضح فقد ظهر
ان تعرضهم بمغايرتها للعلم والقدرة في هذا المقام مع عدم تعرضهم بها في تعريف
الارادة حيث قالوا هي صفة توجب تخصيص احد المقدورين بالوقوع لاجل
ان هذا المقام مقام رد المخاطب بخلاف مقام التعريف والمراد بالوقوع هو
الوقوع في نفس الامر لا الوجود الخارجي اذ قد يخصص الارادة جانب الترك
من المقدورين وليس شيء من المعدوم والعدم موجودا خارجيا وتخصيص المقدورين
بالضدين لا يرتضيه تعريف القدرة على انه تخصيص من غير مخصص فتأمل قوله
قالوا نسبة الضدين الى القدرة آه هذا هو دليل الاصحاب على ثبوت تلك الصفة
المغايرة للعلم والقدرة وتلخيص استدلالهم ان نسبة الممكنات الى ذات الفاعل
سواء فلا بد من مخصص به يصح كونه فاعلا لشيء معين ولا يكون ذلك المخصص
امرا منفصلا عن الفاعل كالاستعداد القابل لان نسبة الذات الى ذلك الامر المنفصل
وغيره سواء ايضا فيحتاج الى مخصص آخر ويتسلسل وايضا احتياج الواجب الى امر
منفصل في فاعليته قطعي البطلان فلا بد ان يكون ذلك المخصص صفة
قائمة بذات الفاعل وليست تلك الصفة صفة الحيوة اذ لا تعلق لها بشيء من الممكنات
لان نسبتها الى جميع الممكنات سواء كنسبة الذات فلا تصلح لان تكون مخصصة للفاعل
بشيء دون شيء بل لا بد ان تكون تلك الصفة مما يتعلق بالممكنات وليست صفة
القدرة لانها وان كانت صفة ذات تعلق الا انها تتعلق بالضدين والاوقات
معا لان ما يفيده تعلق القدرة هو صحة الصدور عنه تعالى وجميع الممكنات
مشتركة في هذه الصحة اذ كما صح صدور هذه الضد كذلك الجسم المعين ابيض في هذا
الوقت صح صدور الضد الآخر كالسواد في ذلك الوقت وكما صح صدور كل
من الضدين في هذا الوقت صح صدوره في كل وقت من الاوقات الآخر فلا يكون
تعلق القدرة مخصصا لبعض الممكنات في بعض الاوقات دون بعض ايضا
بل لا بد ان تكون تلك الصفة المخصصة متعلقة باحد الضدين دون الآخر وفي وقت

معين دون سائر الاوقات وهو الارادة اذ لا يصح تعلقها بالضدين في وقت واحد والا
لتحقق الضدان او تخلف احد المرادين عن الارادة والاول باطل ضرورة والثاني باطل
لاستلزامه عجز الواجب تعالى مع ان ارادة الضدين في وقت واحد لكونها ارادة محال
لا تصدر عن ذي شعور وبالجملة لا بد في الفاعل المختار من صفة القدرة ليكون مختارا
لا موجبا ولا بد بعدها من صفة الارادة ليصح كونه فاعلا ومؤثرا في وجود الممكن اذ
لولا الارادة لم يصح كونه فاعلا ومؤثرا للزوم الرجحان من غير مرجح اذ لا يمكن الترجيح
بدون الارادة فلا يرد عليهم ههنا لانه لما كان الواجب تعالى فاعلا مختارا عندكم
فليكن فاعلا من غير مخصص لان مرادهم نفي الاحتياج الى المخصص بعد تحقق شرائط
الفاعلية بالاختيار ومرادهم هنا ان القدرة والارادة كالعلم والحيوة من شرائط
الفاعلية بالاختيار اذ لولا الارادة لانتفى التأثير والا لزم الرجحان من غير مرجح ولقائل
ان يقول كان على الشارح ان يعترض بدليل مغايرتها للعلم ايضا لا يقال يفهم تلك
المغايرة مما ذكروه لان تعلق العلم اشمل من تعلق القدرة فاذا لم يكن تعلق القدرة
مخصصا فعدم كون تعلق العلم مخصصا بالطريق الاولى لانا نقول فيه بحث من وجهين
اما اولا فلان العلم المتعلق بالكل هو العلم التصوري دون التصديقي المختص بجانب
الواقع لان تعلق علم الواجب التصديقي بخلاف الواقع جهل مستحيل في حقه تعالى فيجوز
ان يكون المخصص هو العلم التصديقي كما ذهب اليه الحكماء ولذا اقتصر الاشاعرة هنا
الى نفي كون المخصص هو العلم بالوقوع حيث قالوا ليس المخصص هو القدرة لما عرفت
ولا العلم بالوقوع لانه تابع للوقوع فلا يكون الوقوع تابعا له والا لزم الدور كذا في
المواقف لا يقال لزوم الدور مشترك لان الوقوع تابع لتعلق الارادة القديمة التابع
للعلم لانا نقول تعلق الارادة تابع للعلم التصوري لا للعلم التصديقي فالعلم التصديقي
بالوقوع تابع للارادة التابعة للعلم التصوري فلا دور اذ غاية توقف العلم التصديقي
بالوقوع على العلم التصوري به وبالواقع ولا محذور فيه والمعتزلة في التبعية المذكورة
مع اهل السنة وما اورد عليهم من طرف المكان من ان التبعية المذكورة انما تستقيم في
العلم الانفعالي لا في الفعلي وعلم الواجب فعلي لا انفعالي فقد اجابوا عنه بدعوى
البداهة في التبعية كما اشار اليه المص اقول لا حاجة الى دعوى البداهة في محل
النزاع لان التبعية المذكورة ثابتة ببرهان قاطع وما اوردوه مدفوع اما الاول
فلانه تعالى موجب في علمه قطعا لا مختار فيه وعلمه التصوري شامل للواقع وغير
الواقع وعلمه التصديقي مختص بالواقع فلا بد في الموجب من مخصص يخصص تعلقه

تعلقه بجانب الواقع دفعا للرجحان من غير مرجح وليس ذلك المخصص الا الوقوع في
نفسه لامتناع تعلق علمه التصديقي بخلاف الواقع وذلك الوقوع المتبوع لتعلق العلم
اما لاقتضاء ذات الواجب بالذات وقوع الوجود كما في العلم التصديقي بوجود ذاته
تعالى وصفاته الوجودية او وقوع العدم كما في علمه بصفاته السلبية من انه تعالى ليس بجسم
ولا جوهر وغير ذلك واما لاقتضاء ذات الممتنع بالذات وقوع العدم كما في العلم التصديقي
بعدم الممتنع بالذات ولوازمه واما لتعلق الارادة القديمة التابع لعلمه التصوري بوقوع
احدهما اما ازلا وابدا كما في علمه التصديقي بعدم الممكن الذي لا وجود له ازلا وابدا او في
احد الازمنة كما في علمه التصديقي بوجود الحوادث في بعض الاوقات وبعدمها في البعض
الآخر وليس وقوع الوجود والعدم للممكنات باقتضاء ذات الواجب بشروط معدة والا
لم يكن الواجب تعالى فاعلا مختارا فيها بل موجبا وقد بطل ذلك بحدوث العالم مع نفي
الواسطة السابقة واما الثاني فلانهم فسروا العلم الفعلي بما يكون متقدما وسببا له
سواء كان العالم منفعلا بقبول الصورة كما تصورنا السرير قبل بنائه ولم يكن منفعلا
بقبولها كما في علم الواجب بالممكنات والعلم الانفعالي بما يكون متأخرا عن الوقوع مسببا عنه
كما في حدوث علمنا بالسرير بالمشاهدة بعد بنائه فحينئذ في تحقق في علم الواجب تعالى ان جميع علومه
التصورية فعلية وعلومه التصديقية انفعالية بهذا المعنى كما اشار اليه الشارح الجديد
للتجريد واما ثانيا فلان غاية ما لزم من شمول العلم للكل ان لا يكون العلم بنفس ذلك الواقع
مخصصا بوقوعه ولا يلزم منه ان لا يكون العلم مطلقا مخصصا بالوقوع لجواز ان يكون العلم
ببعض الاشياء مخصصا للبعض الآخر بالوقوع ولذا ذهب محققوا المعتزلة كابي الحسين
والنظام والجاحظ والعلاف وابي القاسم البلخي ومحمود الزمخشري صاحب الكشاف
وتبعهم الطوسي الى ان العلم بترتب النفع على ايجاد النافع مخصص للنافع بالوقوع
ويسمى ذلك العلم عندهم بالداعي وهو الارادة عندهم ولذا ذهبوا الى تعليل افعاله
تعالى بالاغراض وقالوا وجوب الفعل مع الداعي لا ينافي الاختيار بل يحققه ونحن
نقول لا يصح ان يكون العلم بترتب النفع مخصصا بالوقوع من الفاعل المختار
لما عرفت من ان الواجب تعالى موجب في تعلق علمه بجميع المعلومات فلو كان المخصص
الموجب للوقوع هو العلم بالنفع كان ذلك المخصص لازما لذات الواجب تعالى فيكون
فعله تعالى واجبا لا خارج ضروري للفاعل وهو ينافي الاختيار بالمعنى الاخص قطعا
فلا يكون الواجب تعالى مختارا بهذا المعنى بل يؤول الى ما ذهب اليه الفلاسفة
من الاختيار المجامع للايجاب وان لم يلزمهم القول بقدم العالم بناء على جواز
امتناع قدم العالم عندهم فلا يتعلق العلم الا بالنفع الحادث بخلاف ما اذا كان

المخصص تعلق الارادة الازلية فان ذلك التعلق غير لازم لذات الواجب وان كان ازليا
وانما لامكان تعلقها بالضد الاخر بدل الضد الواقع وما اورده الشريف من ان التعلق
الازلي ان كان لازما لذات الواجب فلا اختيار لعدم امكان تعلق الارادة بالضد الآخر
بدل تعلقها بالضد الاول ح وان لم يكن لازما لذات الواجب جاز انفكاك الارادة وتجددها
وهو محال فمدفوع بان اللازم على الثاني جواز تجدد التعلق وحدوثه لا جواز حدوث
نفس الارادة القديمة المتعلقة والمحذور في الثاني لا في الاول لجواز حدوث التعلق بلا
مخصص لذلك التعلق بالوقوع من الفاعل المختار فلا دور ولا تسلسل وان زعم انه رح
فيما سبق لزوم التسلسل فيه ومنه يظهر انه قائل بلزوم التعلق الازلي وانه تعالى فاعل مختار
عنده بالمعنى الجامع للايجاب فلا يمكن ان يقال انما لم يتعرض لمغايرتها للعلم لان كونه تعالى قادرا
مختارا يستلزم ان يكون المخصص مغايرا للعلم كما قررنا بقي هنا كلام ينبغي ايراده هو ان
الحنفية ذهبوا الى تعليل افعاله تعالى بالاغراض كما في شرح المقاصد فهم جعلوا العلم بترتب المصالح
علة لتعلق الارادة بالوقوع فكيف يصح لهم القول بكون الواجب تعالى مختارا بمعنى صحة الفعل
والترك مع ان الذات يوجب العلم والعلم يوجب تعلق الارادة وتعلق الارادة يوجب الفعل
ولا مخلص الا بان ايجاب العلم بالنفع والمصلحة لتعلق الارادة لم عندهم بل مرجح بترجيح غير
بالغ الى حد الوجوب وما قيل اذا لم يبلغ الترجيح الى حد الوجوب جاز وقوع المرجوح في وقت
وعدم وقوعه في وقت آخر مع ذلك المرجح فان كان اختصاص احد الوقتين بالوقوع
بانضمام شيء آخر الى ذلك المرجح لم يكن المرجح مرجحا والا يلزم الترجيح بلا مرجح بل يلزم ترجيح
المرجوح في عدمه في الوقت الآخر لان الوقوع كان راجحا لذلك المرجح فمدفوع بوجهين الاول
انه انما يجري في العلة التامة بالنسبة الى معلولها لا في الفاعل المختار بالنسبة الى فعله فانه
ان اريد لزوم الرجحان من غير مرجح كما هو اللازم في العلة التامة فعدم اللزوم ظاهر وان
اريد الترجيح من غير مرجح فبطلان اللازم في الفاعل المختار مم والا فما الفرق بين الفاعل
الموجب والمختار والثاني ان المرجح بالنسبة الى وقت ربما لا يكون مرجحا بالنسبة الى وقت آخر
بل منافيا للمصلحة فلا يلزم ترجيح احد المتساويين او المرجوح في وقت آخر بل يلزم ترجيح الراجح
في كل وقت فهو تعالى عالم بجميع المصالح اللائقة بالاوقات فيتعلق ارادته بوقوع كل ممكن
في وقت لترتب المصلحة اللائقة بذلك الوقت على وجوده فيه وبعدمه وقوعه في وقت آخر
لترتب المصالح اللائقة بذلك الوقت على وجوده فيه بعدمه وقوعه في وقت آخر لترتب المصالح
اللائقة بذلك الوقت على عدمه فلا اشكال اصلا وانما اطلبنا الكلام الان هذا المقام من مهمات
علم الكلام **قوله** وهذا المخصص هو الارادة آه فيه بحث اما اولا فلان الثابت بما ذكره عدم
كون المخصص قدرة ولا يلزم منه ان ارادة يجوز ان يكون علما او واحدا من السمع والبصر

قوله فبطلان اللازم في الفاعل المختار للقائل ان يقول ترجيح المرجوح مستحيل حتى في الواجب المختار وحينئذ ان قال الفاعل على الاختيار اخر وقت الفعل على الاختيار فالتعويل على جواب الشارح

والبصر والكلام فان الكل صفة ذات تتعلق بالممكنات والجواب عن الثلثة الاخيرة ان الكلام
فيما يتوقف عليه الايجاد وليس شيء منها مما يتوقف عليه الايجاد ولذا ذهب الاشعري الى
صحة الايجاد مع ارتفاع السمع والبصر الى العلم والمعتزلة مع انكارهم صفة الكلام على ان
تعلق السمع والبصر متأخر عن وجود المسموعات والمبصرات لان المعدوم شيء مرئي ولا مسموع
ضرورة لا يقال دل قوله تعالى كن فيكون على ان صفة الكلام مما يتوقف عليه الايجاد لانا
نقول صدر الايات المشتملة على هذا القول دل على انه مسبوق بتعلق الارادة المخصصة
ولذا قال الماتريدية ان ذلك القول عبارة عن تعلق صفة التكوين والاشاعرة انه عبارة
عن تعلق القدرة بالشيء وكل من التعلقين مسبوق بتعلق الارادة واما ثانيا فلان نسبة
الارادة القديمة الى جميع الممكنات والاوقات سواء كالقدرة اذ كما يمكن ان تتعلق باحد
الضدين في هذا الوقت يمكن ان تتعلق بالضد الاخر فيه بدل الاول وان تتعلق بكل منهما في
الوقت الاخر فان كان ذلك التعلق ازليا يلزم قدم الحوادث المرادة وان كان حادثا فيحتاج
الى مخصص اخر وننقل الكلام الى ذلك المخصص فيلزم قدم الحوادث او التسلسل في المخصصات
الحادثة والجواب اختار بعضهم كون التعلق ازليا ولا يلزم قدم الحوادث وانما يلزم لو كان
تعلق الارادة في الازل بوجود الممكن في الازل او بمطلق وجوده وهو ممنوع لجواز ان لا يمكن تعلقها
الا بوجود الحادث وقد اختاره الشارح في بحث الحدوث واختار البعض الاخر كون ذلك
التعلق حادثا وقت حدوث الحادث بناء على جواز حدوث التعلقات وتجدد الاضافات
ولا يلزم التسلسل لان تعلق الارادة الفاعل المختار لذاتها بمعنى انها تتعلق بجانب معين من
الفعل والترك بلا مخصص ومرجح لذلك الجانب وتخصيصه بهذا التعلق بالوقوع كما في قدمي
عطشان وطريقي هارب من الاسد لا بمعنى ان ذاتها مقتضية لذلك التعلق الخاص ليلزم امتناع
تعلقها بالضد الاخر او في وقت الاخر وينتفي الاختيار بالمعنى الاخص عنه تعالى وانما يلزم التسر
للمعتزلة القائلين بامتناع تعلق الارادة الحادث بدون المرجح والمخصص وقد يجاب بالنقض
الثاني ومنع استحالة التسر في التعلقات التي هي امور اعتبارية وقد سبق ضعفه في بحث
الحدوث بناء على انها ليست انتزاعيات محضة كالملازمة بين الشيئين بل مما يتوقف عليها
وجود العالم فيجري فيها من برهان التضايف والتطبيق واما ما قيل ههنا يجوز ان يكون
المخصص هو الاستعداد وعدم الاستعداد فقد سبق الاشارة الى بطلانه ولذا اجمع اهل
السنة على ان جميع الحوادث مستندة اليه تعالى ابتداء لا بواسطة لا في الايجاد ولا في الاعدام
قوله وهي قديمة هذا من تتمة ما قالوا وقصدوا به رد الجبائية وعبد الجبار حيث زعموا ان
الارادة المخصصة حادثة قائمة بذاتها لا بمحل والكرامية حيث زعموا انها حادثة قائمة بذاته
تعالى وانما ذهب الفرقة الاولى الى كونها قائمة بذاتها مع ان كون الصفة قائمة بذاتها ظاهر

البطلان لعدم تجويزهم قيام الحوادث بذاته تعالى كما جوزه الكرامية ولم يهتد الفريقان
الى جواز الارادة صفة قديمة بذاته تعالى وكون تعلقها حادثا لا بمخصص او ازليا غير مستلزم
لقدم المراد كما اهتدى الاشعرية وسائر اهل السنة قوله اذ لو كانت حادثة آه يعني لا يجوز
ان يكون ارادة الواجب تعالى امرا منفصلا عن ذاته بل لا بد ان يكون صفة حقيقية قائمة
بذات الله تعالى فلو كانت حادثة يلزم قيام الحوادث بذاته تعالى وهو محال كما سيجيء من
المصنف في قوله ولا يقوم بذاته تعالى حادث وايضا لو كانت حادثة لافتقرت الى ارادة اخرى
حادثة قائمة بذاته تعالى لان كل حادث مستند اليه تعالى والافتقار الى الارادة لعدم
كفاية الذات في الايجاد فلا بد في ايجادها من ارادة اخرى بتعلقها ولو من غير مخصص لصحة
ايجاد تلك الارادة الحادثة وننقل الكلام الى تلك الارادة الاخرى فانها حادثة ايضا فيلزم
التسلسل في الارادات الحقيقية الحادثة مجتمعة او متعاقبة والكل محال فاندفع الاوهام قوله وهي
شاملة لجميع الكائنات آه شروع في الاستدلال على ما مر من المعنى بانه تعالى موجد الكل ما يوجد
في الاستقبال بالنسبة الى الازل لما سبق من شمول القدرة بمعنى صحة الفعل والترك وكونه
تعالى فاعلا بالفعل في البعض الحادث الذي هو العالم بالاختيار لا بالايجاب والافتقار ههنا
بمعنى القدرة بمعنى صحة الفعل والترك ففي هذا العطف فائدتان احدهما كونه تعالى فاعلا
بالفعل في البعض الحادث لدفع توهم انه يجوز ان يكون قادرا على الكل ولا يفعل شيئا و
الاخرى ان القدرة الشاملة بمعنى صحة الفعل والترك لا بالمعنى الاعم وتقرير الاستدلال
انه كلما كان الواجب تعالى موجد الكل ما يوجد بالاختيار يلزم ان يكون ارادته تعالى شاملة
بحسب التعلق لجميع الكائنات لكن المقدم حق فكذا التالي اما المقدم فلانه تعالى قادر على
جميع الممكنات وموجد لبعضها بالاختيار فيلزم ان يكون موجدا للباقي ايضا بالاختيار لوجود
المقتضي والمصحح وارتفاع الموانع ح الا يرى ان المعتزلة انما لم يجعلوا افعال العباد من شمول
الارادة لزعمهم بانها غير مقدورة له تعالى وبعد شمول القدرة يلزم ان يكون من جملة المرادات
وفاقا بين الكل واما الملازمة فلان الايجاد بالاختيار يستلزم ارادة الفاعل وبهذا البيان
اندفع ما ان الاول ما قيل الصواب ان يقال موجد لكل ما يوجد بالقدرة لما سبق من ان
الخالق هو الله تعالى ولا خالق سواه ومن شمول القدرة فيكون مريدا لجميع الكائنات لان
الايجاد بالقدرة يستلزم الارادة انتهى ولعله زعم ان الاقتدار على الكل مع ايجاد البعض
لا يستلزم ايجاد الكل بالقدرة بل المستلزم له هو ما سبق من قول المص لا خالق سواه مع
شمول القدرة وغفل عما ذكرنا وايضا ما جعله صوابا خطأ لان الشارح بين ذلك القول فيما
سبق بالادلة السمعية فينتج عليه ح ان يقال اثبات شمول الارادة بالادلة السمعية موقوف
على اثبات الارسال بالمعجزة ولا دليل لنا على ان فعله هيئة المعجزة فعل له تعالى سوى شمول

شمول الارادة والايجاد الثاني ما قيل قالوا الفرق بين الارادة والاختيار ان الاختيار
هو الارادة مع ملاحظة الطرف الآخر فكان المختار ينظر الى الطرفين ويميل الى احدهما والمريد
ينظر الى الطرف الذي يريده فان اريد كونه فاعلا بالاختيار بالنسبة الى جميع الكائنات
فهو اول المسئلة وان اريد كونه فاعلا بالاختيار في الجملة فهو غير مفيد ههنا انتهى اذ
قد عرفت ان المراد ههنا الثاني ومفيد ههنا ومن العجائب ان القائل الاول اجاب عنه بالاختيار
هنا بمعنى القدرة مع انه اورد في الشرح بان ما ذكره ليس بجواب مستلزم للمطلوب بل
المستلزم هو كونه تعالى خالقا لكل كائن مع القدرة ولم يدر ان مراد القائل ان الفرق بين
الارادة والاختيار ان الارادة اعم من ارادة الفاعل الموجب والمختار كما اشار اليه
شارح المقاصد فينفذ حمل الاختيار ههنا على ارادة الفاعل المختار ويتوجه ذلك فما ظنك
فيما اذا حمل على معنى القدرة التي لا يستلزم القدرة بالفعل قوله ومن جملة الكائنات الشر
والكفر والمعصية لعل الشر اعم من الاخيرين ولذا اقتصر عليهما في الدليل الثالث للمعتزلة
فالعقائد الفاسدة غير الكفر والاخلاق الردية مندرجة في المعصية كافعال الجوارح وتروكها
والكفر ان كان عبارة عن الانكار فكونه من جملة الكائنات ظاهر وان كان عبارة عن
عدم الايمان عما من شانه الايمان فذلك اما باعتبار ان المراد من الكفر والمعاصي التروك
ذواتها وملزوماتها الموجودة كالارادة والانكار او باعتبار ان الكائنات اعم من الفعل
والترك وعدم خلق الايمان والطاعات في المحل القابل وهو بالنسبة الى الايمان الشخصي
العاصي وبالنسبة الى الطاعات الشخصي المكلف ترك وان لم يكن عدم خلقها بدون المحل القابل
تركا لامتناع وجودها بدون ذلك المحل قوله خلافا للمعتزلة اعلم انهم مع قولهم بان جميع افعال
العباد غير مخلوقة له تعالى بل للعبادة قالوا ان الله تعالى يريد من العباد الايمان والطاعات
ولا يريد الكفر والمعاصي بمعنى انه تعالى يريد منهم ايجادهم الايمان والطاعات لا بمعنى انه تعالى
يريد ايجاده ايمانهم وطاعاتهم ليلزمهم القول بكون بعض افعال العباد وهو الايمان و
الطاعات مخلوقة له تعالى بناء على ان ارادة الواجب تعالى فعل نفسه لتوجب وقوع
الفعل المراد وفاقا وانما خالفوا في ان ارادته تعالى فعل غيره هل يوجب وقوعه المراد اولا
فذهب اهل السنة الى الاول والمعتزلة الى الثاني ولذا ورد عليهم ان الكفر والمعاصي اكثر
وقوعا من الايمان والطاعات باضعاف مضاعفة فيلزمهم ان لا يقع مما اراد الله تعالى
من عباده الا القليل ومن البين عند كل عاقل انه لا يرضى بمثله رئيس قرية فكيف يرضى به
من بيده ملكوت السموات والارض وما قالوا في دفعه ان ذلك من قبيل ارادة الملك من
القوم ان يدخلوا داره رغبة واختيارا فلم يدخل بعضهم ولا مغلوبية فيه لا يدفعه اذ
لا شبهة في الشناعة في عدم دخول اكثرهم بخلاف تكليف الكل مع ارادة عدم الدخول من

الايجاد ح

من اكثرهم لمصالح اخر قوله اذ الارادة مدلول الامر كما ذهب اليه الكعبي من ان ارادة الواجب
لفعل غير الامر به او لازمة له اي لمدلول الامر كما ذهب اليه غيره على ما نقلناه ولام الارادة
للاستغراق اي كل ارادة متعلقة بفعل الغير فهي مدلول الامر اما صراحة او التزاما ويلزمه
ان لا يوجد ارادة بدون امر دال عليها والا لبطل تلك الكلية كما قالوا في دلالة لام الاستغراق
في الحمد على اختصاصه بالكون لله تعالى ولما دل عليها الامر صراحة او التزاما فمتى تحقق
الامر في مادة تحقق الارادة فيها ومتى تحقق الارادة في مادة تحقق الامر فيها عندهم
وينعكس الشرطية الثانية بعكس النقيض اما قولهم متى لم يتحقق الامر في مادة لم يتحقق الارادة
فيها وهذا العكس هو مبنى دليلهم الاول وذلك ان نقول مرادهم اولازمة له وجودا وعدما والحجة
الاستدلال بهذه المقدمة على ان انتفاء الامر يستلزم انتفاء الارادة قرينة واضحة على ان
مرادهم حمل اللام على الاستغراق او حمل اللزوم على اللزوم وجودا وعدما فلا يرد ما اوردوا
من ان الصواب نسخة او ملزومة لا نسخة او لازمة فان انتفاء الامر انما يستلزم انتفاء
الارادة اذا كانت الارادة ملزومة والامر لازما لها دون العكس وقد يصحح نسخة او لازمة
بتخصيص اللزوم بالتلازم او بحمله على معنى الملزوم كما وقع في عبارة ابن الحاجب حيث قال
وام المتصلة لازمة للهمزة بمعنى لا توجد بدون الهمزة كما اشار اليه شارحه وانما حكموا
بان انتفاء الامر الدال يوجب انتفاء الارادة المدلولة مع ان انتفاء الدال لا يوجب انتفاء
المدلول لانهم لما جعلوا افعال العباد غير مخلوقة له تعالى والامر مستلزما للارادة فسروا
ارادة الواجب تعالى ومشيته الى قسمين مشية قسرية الجائية توجب وقوع المراد بحيث
لا يمكن انفكاكه عنها ومشية تفويضية لا توجب وقوع المراد ويجوز انفكاكه عنها وخصوا
القسم الاول بغير افعال العباد والقسم الثاني بافعال العباد ومن البين ان المشية
التفويضية لا تكون الا بالامر فاتجه عليهم ان انتفاء الامر انما يستلزم انتفاء قسم من
المشية لا انتفاء مطلق المشية فيجوز ان تتعلق بافعال العباد المشية التي ليست هي
مشية قسرية الجاء ويؤل اليه ما سيذكره الشارح من تقسيم الامر الى امر تكويني وامر تشريعي
تدوينى فمرجع هذا النزاع الى النزاع في مسئلة خلق الاعمال قوله لان الرضا بما يريد
الله تعالى الخ الظاهر ان كلمة ما مصدرية اي بارادة الله تعالى وكلمة الموصولة بحذف
العائد على ان تكون عبارة عن الخلق والايجاد او عن المخلوق الموجود ففي العدول
عما في الكتب من قولهم لان الرضا بالقضاء واجب على الاول اشارة الى ان القضاء
عند الاشاعرة عبارة عن الارادة الازلية كما ذكره الشريف في شرح المواقف
حيث قال اعلم ان القضاء عند الاشاعرة هو ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء
على ما هي عليه فيما لا يزال وقدره تعالى ايجاده اياها على قدر مخصوص وتقدير

وتقدير معين في ذواتها واحوالها واما عند الفلاسفة فالقضاء عبارة عن علمه الازلي بما ينبغي
ان يكون عليه الوجود حتى يكون على احسن النظام واكمل الانتظام وهو المسمى عندهم بالعناية
التي هي مبداء الفيضان الموجودات من حيث جملتها على احسن الوجوه واكملها والقدر
هو خروجها الى الوجود العيني باسبابها على الوجه الذي تقرر في القضاء والمعتزلة ينكرون
القضاء والقدر في الافعال الاختيارية الصادرة عن العباد ويثبتون علمه تعالى بهذه
الافعال ولا يسندون وجودها الى هذا العلم بل الى اختيار العباد وقدرتهم انتهى وفي
الثاني اشارة الى ما ذكره التفتازاني في شرح العقايد النسفية من ان القضاء بمعنى
الفصل والايجاد المحكم فيكون عبارة عن تعلق القدرة بعد الارادة وعن تعلق التكوين
عند مشية وعلى الثالث اشارة الى ان مرادهم بالقضاء ههنا المقضي من حيث الايجاد كما
يأتي في المحصول الآتي لكن الملايم لظاهر جوابهم الآتي احد الاولين قوله والرضا بالكفر كفر
اشارة الى دليل بطلان التالي وتقرير الدليل لو كانت مرادة لوجب على الكفرة والعصاة
رضاؤهم بكفر انفسهم وعصيانهم وعلى المسلمين والمطيعين رضاؤهم بكفرهم وعصيانهم مع
الاستحسان واللازم باطل اما الملازمة فلانها لو كانت مرادة كانت بقضاء الله تعالى والرضا
بالقضاء مع الاستحسان واجب واما بطلان اللازم فلان رضا الشخص بكفر نفسه كفر مطلق
وبكفر غيره مع الاستحسان كفر ايضا فكيف يكون واجبا واما الرضا بكفر الغير بدون الاستحسان
فليس بكفر ولم يتعرض بان الرضاء بالمعصية معصية لان الذهن يساق اليه فيكون الحذف
ايجازا بليغا على ان هذا القدر كاف في بطلان اللازم ولم يعكس لانه اقوى في الابطال
قوله والرضاء هو الارادة لا يخفى ان الرضاء ترك الاعتراض والارادة عند المعتزلة هو
العلم بالنفع او الميل التابع له كما في شرح المقاصد فلا يكونان متحدين ولعلهم قصدوا
بدعوى الاتحاد الاشارة الى التلازم بينهما ليكون الآية بمعونة ما ذكروه في الدليل الاول
دالة بدلالة النص على انتفاء الارادة عن سائر المعاصي فلا يرد ما قيل ان هذا الدليل
على تقدير دلالته انما يدل على انتفاء الارادة عن الكفر لا عن المعاصي ايضا ومطلوبهم
ذلك على ان هذا الدليل منهم يجوز ان يكون في مقام المعارضة لاهل السنة وهذا القدر
يكفيهم في عدم شمول الارادة فلا بد من الجواب عنه قوله والجواب عن الاول ان الامر
قد ينفك الخ قد تجري في انطباق هذا الجواب وتحقيق المقام كتابي الى مقدمة هي ان لهم
مطلبين احدهما ان ايمان الكافر وطاعة العاصي مرادة له تعالى وثانيهما ان كفر الكافر
ومعصية العاصي ليست مرادة له تعالى واستدلوا على الاول بان وجود الامر يستلزم وجود
الارادة لان الامر بدون الارادة سفه يستحيل في شأنه تعالى واستدلوا على الثاني بان
الارادة تستلزم الامر فاذا انتفى الامر انتفى الارادة كما ذكره الشارح واجاب القوم عن

كلا الدليلين بامر المختبر فانه قد يأمر عبده بما لا يريد لمجرد الاختبار بانه هل يطيعه اولا ولا يخفى
اذ قد حصل له فائدة الاختبار اطاع اولا وقد يأمر بخلاف ما اراده للاعتذار عند السلطان
المتوعد له بالقتل فقد وقع بين الامر والارادة انفكاك من الجانبين اذ قد وجد الامر بدون
الارادة في الفعل في كلتا الصورتين والارادة بدون الامر في العصيان في الصورة الثانية
فوجود الامر بدون الارادة جواب عن الدليل الاول وعكسه جواب عن الدليل الثاني
ولم يتعرض الشارح للدليل الاول ايرادا وجوابا لان ايمان الكافر وطاعات العاصي
ليست من جملة الكائنات والكلام فيها اذا تقرر هذا فنقول في صورة الاعتذار فعل
العبد مأمور به غير مراد وعصيانه مراد غير مأمور به فهناك امران احدهما امر موجود
مع عدم الارادة وهو الامر بالفعل والآخر امر معدوم مع وجود الارادة وهو الامر بالعصيان
فالمراد من الامر المنفك عن الارادة في هذا الجواب هو الامر المعدوم اعني الامر بالعصيان
لا الامر بالفعل لوجهين احدهما ان انفكاك شيء عن شيء عبارة عن ان يوجد المنفك عنه
ولا يوجد معه المنفك كانفكاك اللازم عن الملزوم فانه يصح ان يوجد الملزوم ولا يوجد
معه اللازم لا العكس ولذا كان انفكاك اللازم محالا لا انفكاك الملزوم الاخص فمعنى
قولهم ان الامر قد ينفك عن الارادة هو ان الارادة توجد ولا يوجد معها الامر وهي ارادة
العصيان لمن قال انه في هذا المعنى تكلف الخدع بسياق كلام الشارح الثاني ان وجود الامر
بدون الارادة في الفعل المأمور به انما يكون جوابا عن دليلهم الاول لا عن الثاني فانهم
وان زعموا التلازم بينهما لكنهم بنوا الدليل الثاني على ان الارادة تستلزم الامر واذا انتفى
الامر انتفى الارادة كما عرفت فلا بد في الجواب عنه من القدح فيما بني له ووجود الامر
بدون الارادة لا يقدح فيه الا يرى انا اذا فرضنا ان الامر لازم اعم للارادة صح حدوث
وجود الامر بدون الارادة ومع ذلك يصح الاستدلال بها ايضا لان انتفاء اللازم الاعم
يوجب انتفاء الملزوم قطعا فلا بد في الجواب عن الدليل الثاني من القدح في استلزام
الارادة للامر وفي الجواب عن الدليل الاول من القدح في استلزام الامر للارادة ففي
هذا الجواب انا لا نم انها اذا لم تكن مأمورا بها لم تكن مرادة كيف وقد انتفى الامر بالعصيان
ولم ينتفي ارادته ولما كان الملازمة المذكورة مدلولة رجع المنع الى دليلها بان يقال لا نم
ان كل ارادة هي مدلول الامر كيف وقد وجد ارادة العصيان ولم يدل عليها امر لا صريحا
ولا التزاما فقد ظهر امران احدهما ان ظاهر الجواب بعبارة انفكاك الامر عن الارادة
انما يلائم نسخة او ملزومة لا نسخة او لازمة كما توهموا بناء على توهم ان الظاهر من
انفكاك الامر عن الارادة هو ان يوجد الامر ولا توجد الارادة ولا يخفى فساده وثانيهما
ان المناسب للشارح ان يقول فانه لا يأمر بالعصيان ويزيده بدل قوله فانه يأمر العبد ولا يريد

كفوى

ولا يريد منه الاتيان بالمأمور به فان القوم انما اتوا بهذا القول في مقام الجواب عن
دليلهم الاول الا ان يقال ما ذكره كناية عن ذلك وانما عدل عن الظاهر تلائما الى الجواب
عن دليلهم الاول فلا اشكال في كلام الشارح وانما الاشكال في كلام المتعرضين في المقام
واعلم انه لا نزاع بين الفريقين في ان الآمر والناهي يريد بكلامه دلالة على معناه و
في ان في الامر ارادة ظاهرية هي مدار التكليف وفي النهي عدم الارادة في الظاهر هو مدار
التكليف ايضا وانما النزاع في ان هناك ارادة او عدمها في الباطن وراء الظاهر بين
مخالفين لهما او لا فلا يرد على اهل السنة انه كيف يصح عدم ارادة الايمان والطاعات
من البعض مع ان قوله تعالى آمنوا بالله ورسوله واقيموا الصلوة وآتوا الزكوة صيغ
عموم استعملت في معانيها ويمتنع الاستعمال بدون ارادة المعاني وكذا الكلام في صيغ النواهي
وهو المراد بما ذكره بعض اهل الاصول من ان في التكاليف طلبا والطلب اعم من الارادة
كما في المختبر لغلامه هل يطيعه اولا فانه قد يأمره عند السلطان لاجل الاعتذار كما في
المواقف والمقاصد فاطلاق المختبر عليه باعتبار كونه مختبرا في سائر الاوقات وان لم يوجد
الاختبار في صورة الاعتذار بناء على ان المعتبر في صدق عنوان الموضوع على ذاته عند
الشيخ هو الصدق بالفعل ولو في احد الازمنة ولذا صح قولهم كل نائم مستيقظ على ان
عدم الاختبار في هذه الصورة مم اذ لا يجب في الاختبار والامتحان ان يكون المختبر شاكا
بحيث يتساوى عنده الطرفان اذ ربما يكون الامتحان مع رجحان احد الطرفين عند
المختبر كرجحان العصيان عند المولى فالحكم عليه بالغلط منعكس على الحاكم فانه يأمر
العبد ولا يريد قيل الموجود هنا صورة الامر لا الحقيقة فان العاقل لا يأمر بما يؤدي حصوله
الى عقاب نفسه واجيب بانه قد يأمر به اذا علم انه لا يحصل وكان في الامر فائدة كما في شرح
المواقف اقول لو صح ما ذكره السائل لزم ان لا يعهد من السيد امر اصلا لا صورة ولا حقيقة
اذ لا مدخل للارادة الباطنية في حصول المأمور به وانما المدخل لعهد ورصيغة الامر عنه نعم لو كان
للارادة الباطنية مدخل في الحصول يصح ان يقال ان الامر الحقيقي اي المقارن للارادة الباطنية
لا يعهد عن العاقل واللازم باطل قطعا لا يقال اللازم ليس بباطل عند السائل من طرق المعتزلة
بل له ان يقول ما ذكرتم من المثال مفروض محض لا يمكن وجوده في الخارج لما ذكرتم لانا
نقول لا بد للعاقل من ارتكاب اهون البليتين عنده ولما كان عقوبة السلطان محققة
واطاعة العبد وحيوته عنده يلزمه الامر والاختبار البتة وما ذكر من ان الامر هناك صوري
لا حقيقي فاسد لانه انما يكون صوريا اذا نصب الآمر قرينة للمأمور على ان حصول المأمور به
ليس بمراد له ان عند انتفاء تلك القرينة لا بد للعاقل من ان يمتثل الامر لرجحان العقاب
والمثال مبني على عدم نصب القرينة مع ان نصب القرينة للغلام المجبول على مخالفة

السيد بما يؤدي الى الحصول الموجب للعقاب فلا يصدر عن العاقل عند الاعتذار فلا شبهة
في امكان الامر للاعتذار بدون نصب القرينة فيكون ذلك الامر حقيقيا فالحق مع اهل
السنة **قوله** وعن الثاني ان الواجب هو الرضاء حاصل الجواب انه ان اريد انها لو كانت
مرادة كانت قضاء يجب الرضاء به فالملازمة ممنوعة بل كانت مقضية بقضاء يجب الرضاء
به وان اريد انها لو كانت مرادة كانت مقضية بقضاء فالملازمة مسلمة لكن بطلان اللازم
ممنوع اذ الواجب هو الرضاء بالقضاء لا بالمقضي وما يقال ان القضاء صفة من صفاته تعالى
ولا معنى للرضاء بنفس الصفة فمن قال رضيت بقضاء الله تعالى لا يريد انه راض بصفة
من صفاته بل يريد انه راض بمقتضى تلك الصفة فليس شيء اذ القضاء ليس عبارة عن
الصفة القديمة بل عن تعلقها ومن البين ان للرضاء بتعلق الارادة او القدرة او
التكوين معنى صحيحا ولما توجه ان يقال ان تعلق تلك الصفة موجب لوقوع المتعلق فالرضاء
بالقضاء بهذا المعنى يستلزم الرضاء بالمقضي اذ لا معنى للرضاء بكسر الزجاج دون انكساره
دفع بقوله ومحصوله آه ومحصول المحصول انا لا نسلم ان الرضاء بالقضاء بهذا المعنى يستلزم
الرضاء بالمقضي المنكر لان الرضاء يتعلق بايجاده او بالمقضي من حيث ايجاده والانكار
وعدم الرضاء يتعلق بالاتصاف به او بالمقضي من حيث الاتصاف به ولا يلزم من الرضاء
بالاول الرضاء بالثاني الا ترى ان الاتصاف بالصورة القبيحة مذموم دون ايجادها
اذ قد يتضمن فوائد ولما توجه عليه ان يقال جعل بعض الناس مخلدا في العذاب لمصالح
الغير مما لا يستحسن عقلا بادر الى قوله ومع قطع النظر آه وحاصله ليس حسن الاشياء
وقبحها مما ثبت بالعقل عندنا بل بالشرع فقط ولما ورد الشرع بقبح الاتصاف بها
دون ايجادها تمكنا بقبح الاتصاف لا بقبح الايجاد بل كسبه لتضمنه المصالح ولقائل ان
يقول مآل الاتصاف الى المحلية والقابلية ولا معنى لانكار الشارع واشتراطه على القابل
وان تعدد امثاله عن الجاهل بل انما يتوجه اعتراضه على الفاعل ولو كسبا فالحق ما ذهب
اليه الماتريدية من ان المنكر كسب العبد والمرضي ايجاده تعالى بعد الكسب لانه تعالى قادر
على عدم ايجاده بعد الكسب لكن اوجده لمصالح فلا اشكال اصلا **قوله** وعن الثالث بان
الاطاعة آه قال الآمدي ويدل عليه انه لو اراد شخص شيئا من آخر فوقع المراد من الآخر
على وفق ارادة المريد ولا شعور للفاعل بارادته فانه لا يعد منه طاعة له كيف والارادة
كامنة والامر ظاهر ولهذا يقال في العرف فلان مطاع الامر ولا يقال مطاع الارادة كذا في
شرح المواقف ولا يخفى ما فيه اذ ليس مراد المعتزلة ان الطاعة تحصيل المراد مطلقا اي
ارادة كانت بل تحصيل ما علم فيه ارادة الآمر اما بالامر البالغ الى المأمور او بالعقل بناء على
القول بالحسن والقبح العقليين والا لم يقبح من السلاطين العقاب على امتثال اوامرهم بان يقول

مجرد الرضاء بالقضاء

يقول كانت تلك الاوامر على خلاف مرادي واللازم باطل فالوجه الاقتصار على العرف
الدال بظاهره على خلاف ذلك **قوله** قلت ويلزم ان يكون ليس نفرة للجواب عن الثالث
كما وهم اذ يأباه **قوله** ولو خالف ولم يأت آه ولا ايراد على الجواب الاول كما قيل لانه كالجواب
الاول مبني على انفكاك الامر عن الارادة بل ايراد على الجواب عن الثالث بان يقال
لو صح ذلك لزم ان يكون مخالفة ما امر عصيانا مطلقا وفي كل حال ويلزم منه ان يكون
العبد عاصيا في مخالفة الامر مطلقا ولو علم بما يرضاه السيد وقصد بتلك المخالفة تخليص
سيده عن العقاب والقتل والحال ان مطيع في هذه الصورة قطعا وان كان عاصيا في
سائر الصور واللازم باطل مستلزم لاجتماع الاطاعة والعصيان في العبد في وقت واحد
فالواو في قوله ويلزم آه عطف على المقدر كما اشرنا وفي قوله واذا خالف ولم يأت آه للحال
او للعطف وعلى التقديرين يكون ذلك القول دليلا لبطلان اللازم وكلمة لو للاحتمال ليكون
اشارة الى هذه الصورة لان المهملة في قوة الجزئية ولما توجه عليه معارضة بان يقال لو لم
يكن المخالفة للامر عصيانا في هذه الصورة ايضا لما تم اعتذار السيد عند السلطان
اشار الى دفعها بقوله ولا شك انه لو علم السلطان آه وحاصل الدفع ان تمام الاعتذار
عند السلطان ليس لكون العبد عاصيا في الواقع والكلام فيه بل لكونه عاصيا عند
السلطان لعدم علمه بحقيقة الحال الا ترى انه لو علم السلطان حقيقة الحال من علم الغلام
بما يرضاه السيد وكون مخالفته للامر لقصد تخليص السيد عن القتل لم يتم ذلك الاعتذار قطعا
لان السلطان يقول للسيد قد علم الغلام ما يترتب على امتثال الامر من العقاب فلو كان
عاصيا لاتى بما يوجب عقابك لكنه اتى بما ترضاه وبهذا البيان اندفع الاوهام واندفع
ان يقال ان حقيقة الحال معلومة للسلطان لان امر العبد كان بعد الاعتذار القولي لانه
انما يتوجه لو كان حقيقة الحال عبارة عن مجرد ان رضاء السيد في المخالفة وليس كذلك
بل عبارة عن علم الغلام بذلك وقصده تخليص السيد واندفع ايضا ان يقال انما يكون الغلام
مطيعا في المخالفة لو علم ان رضاء السيد في المخالفة هذا ويمكن الجواب عن ايراد الشارح
بان الغلام وان لم يعلم ان مرضي السيد هو المخالفة فهو في المخالفة عاص فعلا وان علم
فهو مطيع لكن لا باعتبار تحصيل المراد بل باعتبار تحصيل ما امر به السيد بامر ضمني اخفاه
السيد عند السلطان لان اظهاره عنده مخل بالاعتذار لا يقال هو عاص باعتبار
مخالفته للامر الصريحي ومطيع باعتبار موافقته للامر الضمني فيلزم اجتماع الاطاعة
والعصيان ايضا لانا نقول على هذا بطلان اللازم ممنوع اذ لا بأس بكونه عاصيا في الظاهر
ومطيعا في الباطن ولذا تم الاعتذار او نقول الامر الحقيقي هو الذي لم يعلم المأمور
ان مراد الآمر خلاف ما امر به ولما علم الغلام ان مراد السيد رضاه في المخالفة كان

الامر الضمني امرا حقيقيا في الواقع والامر الصريحي امرا صوريا في الواقع والاطاعة والعصيان
في الواقع في موافقة الامر الحقيقي ومخالفته لا في موافقة الامر الصوري ومخالفته فالعبد
العالم مطيع في الواقع لا عاص فيه واما تمام الاشتذار فيكفيه العصيان عند السلطان
ولا يتوقف على العصيان في الواقع فلا اشكال **قوله** ويمكن ان يقال الامر اما ان
جوابا عن ادلتهم كيف يندفع عنهم ما اورده بقوله قلت ويلزم اه بان يقال الامر اما ان
امر تكويني يحصل به التكوين والايجاد يلزم منه وقوع المأمور به بلا اختيار من المأمور
وهو الامر المذكور في قوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون الآية فالمأمور
هو الشيء الممكن والمأمور به كونه ووجوده ولا شيء من الممكنات بما هو ممكن في وجود
نفسه واذا لم يكن مدارا للثواب والعقاب ويؤيده قوله وهو لا يختص بافعال العباد
بل يعم سائر الكائنات وامر تشريعي يوضع به الشرع والتكاليف تدوينه بدون احكام
في كتب الاصول والفروع والاولى ان يقول وامر تكليفي لا يلزم منه وقوع المأمور به وعليه
مدار الثواب لمن وافقه والعقاب لمن خالفه يعني لا شيء الامر الاول لما عرفت فتقديم
الخبر للحصر وبين الامرين عموم من وجه بحسب التحقق لتحققهما معا في ايمان المؤمن
وطاعة المطيع وانفراد الاول بدون الثاني في كفر الكافر ومعصية العاصي وسائر
الكائنات من غير افعال العباد وبالعكس في ايمان الكافر وطاعة العاصي في الطاعة
الاختيارية التي يترتب عليها الثواب هو الاتيان بما وافق الامر الثاني التشريعي و
الرضاء اي رضاء الآمر وتركه الا ترى انه يترتب عليه اي على هذا الاتيان ترتب العلة التامة
على الفعل المعلل وليس الضمير عائدا الى الامر الثاني كما زعم لوجوه الاول لا معنى لترتب
الرضاء بالفعل على الامر الثاني الثاني على هذا الوجه لتأخر هذا الكلام الى فيء التفريع الثالث
انه يوجب استدراك قوله اذا خالف الثاني لان الرضاء يترتب على الامر الثاني في كل حال
سواء خالفه الامر الاول او توافقا بخلاف ما اذا رجع الضمير الى الاتيان فان المراد ان
الطاعة هو الاتيان الاختياري بما يوافق الامر الثاني ويترتب على ذلك الاتيان رضاء الآمر
الواجب تعالى فيما اذا توافق الامران كما في ايمان المؤمن وطاعة المطيع لا فيما خالف
الامر الاول للثاني كما في كفر الكافر ومعصية العاصي فان الاتيان بما وافق الامر الاول
في هذه الصورة ليس باتيان اختياري يترتب عليه الرضاء لاجل امتثاله له بل ذلك
الامتثال اضطراري بالنسبة الى الامر الاول فلا يكون العبد مختارا في الامتثال له بخلاف
الاتيان بما وافق الامر الثاني والامتثال له فقوله دون الامر الاول اذا خالف الثاني بمعنى
ان الطاعة ليست الاتيان بما وافق الامر الاول ولا يترتب عليه الرضاء فيما خالف الامر
الثاني اذا تقرر هذا فنقول اما اندفاع ما اورده على جواب دليلهم الثالث فلان ارادته

ارادته تعالى وقوع شيء انما هي في ضمن الامر الاول التكويني المستلزم لوقوع المأمور به
فكون الطاعة الاختيارية تحصيل ما اراده المطاع غير ممكن في ارادة الواجب تعالى
لانتفاء اختيار المأمور بالامر الاول في الامتثال وان امكن ذلك في ارادة السيد
لعدم اقتضاء ارادته وقوع المراد فبطل احتمال ان يكون الاطاعة تحصيل ما اراده
المطاع بان يقال لو صح ذلك لكان العبد مختارا في امتثال الامر الاول واللازم باطل
لما عرفت وايضا المأمور بالامر الاول نفس الشيء الكائن والمأمور به وجوده والمأمور
بالامر الثاني هو الشخص العاقل والمأمور به فعله الاختياري المتراخي عن صدور
الامر فلا يمكن للعبد الامتثال الاختياري للامر الاول فانه ان تعلق بوجوده فقد عرفت
ان لا شيء من الممكنات بمختار في وجوده وان تعلق بفعله فالمأمور ذلك الفعل لا العبد
بخلاف الامتثال للامر الثاني واما كونه جوابا عن ادلتهم فلانه على هذا لا يتم دليلهم الاول
اذ انتفاء الامر الثاني عن الشرور والمعاصي لا يوجب انتفاء الامر الاول الموجب
لارادة الآمر ولا دليلهم الثالث لما ثبت ان الاطاعة تحصيل ما امر به المطاع قطعا
لا تحصيل ما اراده ولا دليلهم الرابع اذ غاية انتفاء رضائه تعالى بالكفر والمعاصي
انتفاء كونها مأمورا بها بالامر الثاني لا انتفاء كونها مأمورة بالامر الاول ايضا بل
يجوز مع انتفاء الامر الثاني ان يكون مأمورة بالامر الاول ومرادة في ضمنه ولذا
لم يذكر جوابا على حدة عن دليلهم الرابع وما يقال انه جواب عن دليلهم الثاني ايضا فيه
نظر اللهم الا ان يتكلف ويعمم الرضاء في كلامه من رضاء الآمر والمأمور ومن الرضاء
الجائز والواجب فيقال لا نم انها لو كانت مرادة لوجب الرضاء بها كيف وكونها مرادة
في ضمن الامر الاول لا يستلزم كونها مأمورا بها بالامر الثاني ليجب الرضاء بها ولا يخفى ما
فيه بقي في كلامه بحثان الاول ان الامر التكويني ليس على حقيقته بل هو عبارة عن تعلق
القدرة او التكوين الآن يقال كونه جوابا آخر غير ما ذكره القوم لا يتوقف على كون الامر
التكويني على حقيقته الثاني ان الامر التكويني خاص بموجودات الكائنات المرادات مع
ان من جملتها اعدام المعدومات الممكنة كالكفر وترك الطاعات والمعاصي الآن تلك
الاعدام خاصة تترك الامر التكويني وكما ان نفس الامر التكويني تابع للارادة فكذا تركه
فيكون جميع الكائنات مرادة له تعالى فليتامل في هذا المقام فانه مجاز الافهام
متكلم لاجماع الانبياء عليهم السلام قبل ذكر الكلام عقيب الارادة تنبيها على انه
لا ينشأ الا عن ارادة ولذا اخره عن العلم والقدرة فان الذي ينشأ عن الارادة
لا محالة مسبوق بهما انتهى ولا يخفى ان المسبوقية بالعلم صحيح وبالقدرة فاسد اذ
كل ما دخل بتأثير القدرة حادث وكلامه تعالى قديم نعم الكلام اللفظي الحادث

متعلق القدرة لكن المراد ههنا كلامه القديم القائم بذاته وقد يستدل على صفة السمع
والبصر والحيوة والكلام بانها صفة كمال في الحي فيكون عدمها نقصا يجب تنزيهه
تعالى عنه ولا يخفى انه لا يفيد زيادة تلك الصفات لجواز ان يترتب على الذات ما يترتب
على الصفات فلا نقض بخلاف اجماع الانبياء عليهم السلام على انه تعالى متكلم اذ لا معنى له
سوى من قام به الكلام كالمتعلم لمن قام به العلم واذا قال وليس معناه ايجاد الكلام
في الغير كما يقوله المعتزلة من ان تكليمه تعالى مع موسى عليه السلام بمعنى ايجاد كلام
في شجرة هناك لانه خلاف النصوص من الكتاب والسنة ولا ضرورة في صرفها عن
ظواهرها كصرف المعتزلة ولا دور في اثبات كلامه تعالى بالسنة اجماع الانبياء عليهم
السلام لان ارسالهم لا يتوقف على ثبوت الكلام بل يثبت بالمعجزات بل لا دور في اثباته
بنصوص الكتاب لان المدعى هنا انه متصف بكلام قديم وهو يثبت بمجرد الكلام اللفظي
المتواتر الغير الموقوف على الاتصاف المذكور ولذا ثبت الكتاب عند المعتزلة مع تفهيم
ذلك الاتصاف وسيجيء تفصيل البحث قوله حي لان الحيوة عندنا آه اي متصف بصفة
زائدة هي الحيوة عندنا صفة توجب صحة العلم والارادة فهذا الدليل من الشارح
في الحقيقة دليل لكبرى دليل الاشاعرة بيان ذلك ان الكل متفقون في كونه تعالى
حيا واستدلوا عليه بان يقال انه تعالى عالم قادر وكل من ثبت له كذلك فهو حي لكن اختلفوا
في معنى كونه تعالى حيا فذهب الحكماء وابو الحسين البصري من المعتزلة الى ان حياته تعالى
عبارة عن صحة العلم والقدرة والجمهور من الاشاعرة والمعتزلة الى انها صفة موجبة
لتلك الصحة فيكون معنى الكبرى عند الجمهور ان كل من هو عالم قادر فهو متصف بصفة
موجبة لتلك الصحة سواء في الواجب تعالى او في غيره وتلك الصفة الموجبة في غيره تعالى
اعتدال المزاج النوعي بنوع اعتدال مخصوص بذلك الحي او القوة التابعة له سواء
كانت قوة الحس والحركة او غيرها كما افاده ابن سينا وفي الواجب تعالى صفة قديمة
هي مقتضى الذات وذلك لان الاحياء متفاوتة في العلم والقدرة فلا بد لكل حي من
مصحح للعلم والقدرة المخصوصين به فالحيوة في الكل صفة توجب صحة العلم والقدرة
المخصوصين بذلك الحي وهو ما قاله الشارح وان وقع الارادة في كلامه بدل القدرة وكما
توجب على تلك الكلية ان يقال لا نم ان الحيوة في الكل صفة موجبة لتلك الصحة لجواز
ان يكون حيوة الواجب تعالى عبارة عن نفس تلك الصحة استدلوا عليها بانه لولا
تلك الصفة الموجبة لكان اختصاص صحة العلم والقدرة الكاملين به تعالى اختصاصا
من غير مخصص ورجحانا من غير مرجح واللازم باطل وهذا الدليل منقوض اما اجمالا
فلانه جار في اختصاص تلك الصفة الموجبة لانها صفة خاصة به تعالى فان احتاج اختصاصها

افتقرت الى مخصص آخر يلزم التسلسل وان لم يحتج بل اختصت باقتضاء الذات فليكن
المختص بالاقتضاء نفس الصحة لا الصفة الموجبة لها وفيه ان الغائب على الشاهد
غير صحيح ههنا فلذا قال المص في المواقف بعد ايراد هذا النقض فمن اراد اثبات زيادة
الحيوة فعليه بالدليل واما تفصيلا فلان الرجحان من غير مرجح انما يلزم لو صح لغيره
تعالى ذلك العلم والقدرة الكاملين ولم يلتفت الشارح الى ما يرد عليه لان الزيادة
لم يدل عليها برهان في شيء من الصفات عنده ثم في قوله وعند الفلاسفة والدراكة الفعال
تسامح بل الحي عندهم من يصح ان يكون مدركا قادرا الا ان يختص كلامه الحيوة الواجب
تعالى في الموضعين وح يكون ذلك القول اشارة الى ان صحة كمال وامكانه له تعالى
يستلزم وجوده بالفعل بل بالضرورة لبراءته تعالى عن ان يكون بعض كماله بالقوة
ثم ان كلامه لا يخلو عن الاشارة الى وجه تأخر الحيوة عن العلم والقدرة والارادة
بان ثبوتها موقوف على ثبوت هذه الصفات وان كان نفس هذه الصفات موقوفة
على نفس الحيوة لكن على هذا ينبغي ان يؤخر العلم عن القدرة لان ثبوته اما باتفاق
الافعال الاختيارية او بنفس القدرة ولذا اخره عنها في المواقف وقد سبق منا
جوابه من ان تقديم العلم على الكل لشرفه ولكل وجهة هو موليها واعلم ان شارح المقاصد
استدل على كونه تعالى حيا سميعا بصيرا بالكتاب والسنة واجماع اهل الاديان بل
جميع العقلاء والشارح تعرض بالادلة السمعية في كونه تعالى متكلما سميعا بصيرا و
لم يتعرض في كونه تعالى حيا ولعله لما سبق منه من ان اثبات الارسال موقوف على ثبوت
العلم والقدرة والارادة وثبوت هذه الصفات موقوف على ثبوت الحيوة وليس
بشيء لوجهين احدهما ما قدمناه وثانيهما ان المدعى ههنا كونه تعالى متصفا بحيوة
زائدة ويكفي في اثبات الارسال ثبوت كونه تعالى حيا اعم من ان يكون حياته تعالى
نفس صحة العلم والقدرة او صفة زائدة موجبة لها قوله وهما صفتان زائدتان
اي على الذات لا على العلم كما وهم لقوله كسائر الصفات لاستحالة زيادة العلم على
نفسه وزيادتهما على العلم مستفادة من التشبيه ايضا اذ على تقدير كونهما صفتين
مستقلتين زائدتين على الذات كالعلم مثلا وهو الذي دل عليه ظواهر النصوص
يلزم ان يكونا مغايرتين للعلم لعدم صحة تشبيه الشيء بنفسه فلا يكونان راجعين
الى العلم فقوله ولب راجعين آه من عطف اللازم على الملزوم المشتمل على ذلك
التشبيه لا يقال ما سبق منه من القول بزيادة الصفات على الذات مغن عن زيادتها
على الذات فيكون تكرارا بخلاف زيادتهما على العلم اذ لم يسبق اصلا لانا نقول ليس
ذلك القول صريحا في زيادتها اذ الاشعري مع ارجاعهما الى العلم يقول ان صفاته تعالى

زائدة على ذاته بناء على ان زيادة العلم زيادة فيهما ايضا وايضا وبما يحكم على الكل بحكم الاكثر مجازا
ففي التصريح دفع التوهم قوله دليل راجعين الى العلم اعلم ان الفلاسفة والكعبي وابو
الحسين البصري من المعتزلة ارجعوا الى العلم بالمسموعات والمبصرات بدليلين احدهما انهما
تأثير الى ما سوى المسموع والمبصر او مشروطان به وهو محال في حقه تعالى وثانيهما ان اثبات
السمع والبصر في الازل بلا مسموع ومبصر فيه خروج عن المعقول وخالف الجمهور منا ومن
المعتزلة والكرامية حيث قالوا بكونهما غير العلم واجابوا عن دليلهم الاول بان كونهما مع
التأثر لا يوجب كونهما عين التأثير او مشروطين به ولو سلم فيجوز ان لا يكونا في حقه تعالى
كذلك وقياس الغائب على الشاهد فاسد مع المخالفة في حقيقة صفاتهما دليلهم الثاني
بان انتفاء التعلق في الازل لا يوجب انتفاء نفس الصفة كما في سمعنا وبصرنا
اذ يوجدان بدون التعلق واستدلوا على مغايرتهما للعلم بظواهر الايات والاحاديث
ولا صارف عن الظواهر اذ لا دليل على امتناع السمع والابصار بدون الالتين
المعروفتين قال شارح المقاصد المشهور من مذهب الاشاعرة ان كلا من السمع والبصر
صفة مغايرة للعلم الا ان ذلك ليس بلازم على قاعدة الشيخ ابي الحسن في الاحساس
من انه علم بالمحسوس على ما سبق ذكره لجواز ان يكون مرجعهما الى صفة العلم ويكون
السمع علما بالمسموعات والبصر علما بالمبصرات انتهى فظهر ان الاشعري يخالف الفرقة
الاولى في قولهم بتوقف السمع والابصار على الالتين المعروفتين ويخالف كلا
الفريقين في قولهما بان الاحساس ليس من افراد العلم بل هو ادراك آخر شامل لجميع
الحيوانات مع ان العلم مختص بالانسان وفيه ان جمهور المتكلمين جوزوا ثبوت
العلم للنحل والعنكبوت وغيرهما من الحيوانات فهذا دليل على صحة ما ذهب اليه الاشعري
فلا وجه لما اورده العلامة التفتازاني في شرح المقاصد على الاشعري من ان جعل
الاحساس علما مخالف للعرف واللغة الا ان يكون ذلك التجويز منهم بتجويز عقل للحيوانات
وراء الاحساس وتحقيق هذا المقام انه لا شبهة في انه اذا علمنا شيئا علما تاما قبل
الابصار مثلا ثم ابصرناه بالبصر مثلا فلا شك ان هناك ادراكا آخر اوضح واجلى من
الاول لانه ادراك لذلك الشيء على الوجه الجزئي والاول على الوجه الكلي وانما الشبهة في
امرين احدهما ان ذلك الادراك الجزئي هل يتوقف حصوله على الالة الجسمانية كما
ذهب اليه الفرقة الاولى او لا يتوقف كما ذهب اليه الفرقة الثانية مع الاشعري و
ثانيهما ان ذلك الادراك الجزئي هل هو نوع مغاير لنوع العلم كما ذهب اليه غير الاشعري
من افراد العلم كما ذهب اليه الاشعري فللعلم عنده تعلقان ازلي وحادث عند حدوث
المسموعات والمبصرات واما عند غيره فليس للعلم عندهم الا تعلق واحد ازلي ابدي

بيان الخلاف في السمع والبصر

ابدي وان اختلفوا في ان مثل الادراك الحاصل لنا بواسطة الحواس حاصل له تعالى بعد
حدوث المحسوسات كما ذهب اليه الفرقة الثانية او لا كما ذهب اليه الفرقة الاولى فما ذكره
الخيالي حيث قال بهما فيفهم ان غير العلم عند الاشاعرة واولهما غيرهم بالعلم بالمسموعات و
المبصرات من حيث التعلق على وجه يكون سببا للانكشاف التام وان كان له تعلق آخر وانكشاف
آخر قبل حدوث المسموعات والمبصرات فللعلم نوعان من التعلق فلا يرد ان يقال العلم
بالمسموع حاصل قبل وجود المسموع بخلاف السمع فلا يتحد ان ومن تمسك به اي باثبات
الصفتين المغايرتين للعلم يلزمه ان يقول بالشم والذوق واللمس ايضا فلا يخص الصفات
في السمع ففيه نظر من وجوه اما اولا فلما عرفت من ان اثبات تعلقين للعلم انما ينطبق على
مذهب الاشعري فقط لا على مذهب الفرقة الاولى كما دل عليه دليلهم واما ثانيا فلان للعلم
شخصين من التعلق عند الاشعري لا نوعين لما نبه عليه الشريف المحقق في بحث ان الاحساس
علم عند الاشعري في دفع ايرادات شارح المقاصد على المص حيث جوز المص كونهما نوعين او شخصين
واورد عليه انه على تقدير كونهما نوعين يكون النزاع لفظيا لان مراد الجمهور ان العلم نوع
والاحساس نوع آخر ونبه الشريف على ان التعرض بالنوعين لمجرد الاستظهار واما ثالثا فلان
ما اورده من لزوم عدم انحصار الصفات في السمع مدفوع عن الفرقة الثانية بان الظاهر
ان كلا من السمع والبصر اسم الادراك الحاصل بهما مسبب عام للالتين فربما يحصل بدون
الالة وغيرهما من الاحساسات ادراكات بشرط الحواس فيكون كل منهما مسببا ما ويا موقوفا
على الحاسة لا بمعنى ان ايجاده تعالى لذلك الادراك فينا موقوف على تلك الحاسة فانه خلاف
المذهب بل بمعنى ان واضع اللغات انما وضع الذوق مثلا على الادراك المترتب على الذائقة
بشرط ترتبه عليها فيستحيل توصيفه تعالى بها بخلاف السمع والبصر فانهما انما وضعا للادراك
الحاصل لنا بآلتيهما معه والباصرة لكن لا بشرط حصولهما بهما وهذا الجواب اولى مما ذكره الشريف
المحقق من انه تعالى انما لم يوصف بالذوق واللمس والشم لعدم ورود الشرع بهما كما
يقوله الفلاسفة قال المحقق الطوسي في نقد المحصل اراد الامام فلاسفة الاسلام فان وصفه
تعالى بالسمع والبصر مستفاد من النقل انتهى وليس بشيء لان وصفه تعالى بهما مشهور
في الاديان السابقة ايضا واما ما قيل لا حاجة لهم الى ارجاع السمع والبصر الى العلم بالمسموعات
والمبصرات بعد ما حققوا ان معنى غيرية الصفات نفي الصفات وترتب آثارها على نفس
الذات فمن مرافات الاوهام فان غرضهم من الارجاع انه لا يترتب على الذات ما يترتب على
السمع والبصر فينا وانما المكن له تعالى العلم بالاشياء الا ترى ان المعتزلة مع نفيهم الصفات
الحقيقية الزائدة قالوا بذلك الترتب على الذات واما الجواب عنه بان المراد فلاسفة الاسلام
ويجوز ان يكون مذهبهم مخالفا لمذهب سائر الفلاسفة فركيك جدا قوله قيل الاولى آو وجه

قوله بان الظاهر آه وفي الكلام انه لا يلزم ان يكون اسم الصفات الا في الاحساس على ما ذكره الشارح وفيه ان اهل اللغة يطلقون السمع والبصر على غير الاحساس ايضا كما في قوله تعالى انهم عن السمع لمعزولون وفي قوله تعالى انه هو السميع البصير فيجوز ان يكون مذهبهم ان السمع والبصر في حقه تعالى بلا دليل يعتد به فتامل

قوله بان

الاولوية ما يستفاد من شرح المواقف من ان اثبات صفتين شبيهتين بسمع الحيوانات وبصرها
مشكل فالاولى ذلك وليس بشيء اذ لا اشكال في ترتب الانجلاء التام بعد حدوث المسموعات
والمبصرات على صفتين ذاتيتين له تعالى وعدم ترتبه قبل حدوثهما لامتناع تعلقهما بالمعدومات
لا يوجب نقصا في حقه تعالى كيف وذلك الاولى انما ذكروه في المشتبهات ولم يذهب احد الى ان
السمع والبصر من جملة المشتبهات ايضا ولعله لهذا امر فتنه قال المص وهو منزه عن جميع
صفات النقص اه الظاهر من سياق كلام الشارح انه تكرار لما سبق وانما اعيد لبيان ان
الصفات السلبية كنفي الشبه والمثل والشريك والحلول والاتحاد متفرعة على ما سبق باعتبار قوله
منزه عن جميع سمات النقص وان حمل سمات النقص على علامات النقص في الصفات الوجودية
كعدم شمول العلم والقدرة لم يكن تكرارا لان المراد هنا نفي صفات موجبة للنقص كوجود الشبه
والمثل لا نفي النقص في الصفات الوجودية قوله لا شبيه له في الصفات اه انما قيد بقوله
في الصفات اذ المتبادر من المشابهة هو المشاركة في الصفة وايضا لو عم من المشابهة في
الذات والحقيقة لكان قوله ولا مثل له مستدركا ثم لا يخفى ان الظاهر من كلام المص بعد ذلك نفي
جنس الشبه في شيء من الصفات الوجودية سواء كان ذلك الشبه واجبا او ممكنا فح لم يتم الاستدلال
الآتي بان صفاته تعالى اعلى واجل مما في المخلوقات الا ان يقال على تقدير تعميم الشبه المنفي من
الواجب يكون قوله ولا ند مستدركا على تقدير تفسير المثل بالمشارك في الحقيقة ويكون
قوله ولا مثل بل كلاهما مستدركا على تقدير تفسيره بالمساوي في القوة بخلاف ما اذا خص
الشبه هنا بالممكن وحينئذ يكون النفي راجعا الى المشابهة ولذا قال اي لا شبيه له في شيء مع ان
ظاهر كلام المص نفي وجود المشابهة لا نفي مشابهة شيء موجود قوله قديم وكامل وذاتي فالقيام
في مقابلة كل من العرض والمحدث واشار به الى ان العرض عند الاشاعرة ما يقوم بالممكن لا ما
يقوم بالواجب فان الصفات الذاتية للواجب تعالى ليست بعرض عندهم وان كان القيام
بمعنى اختصاص الناعت بالمنعوت في التحقيق مثلا للكل فان شموله لا ينافي تخصيص الغير
بالممكن في قولهم ان العرض ما يقوم بغيره ولا يخفى المرصول بالحادث بل المنقسم الى الجوهر
والعرض عندهم هو الممكن الحادث ولذا قالوا بقاء الاعراض بتجدد الامثال وصفاته تعالى
باقية باعيانها ازلا وابدا غير متجددة لاستحالة قيام الحوادث بذاته تعالى والكامل في مقابلة
الناقص والذاتي في مقابلة المستفاد من الغير قوله المخالف في القوة اي الواجب المخالف له
تعالى في القوة والقدرة بان يكون قوته زائدة على قوة الواجب او ناقصة عنها والمثل هو
الواجب المساوي في القوة وانما فسرهما بالواجب لان الممكن ان فرض في القوة موجودا فلا
يصح نفيه والممكن المساوي فيها او الزائد فيها منفيان بقوله ولا شبيه اما المساوي فظاهر
واما الزائد فلان القوة الزائدة مشتملة على قوة مساوية مع زيادة ولعل هذا التفسير مبني

على ما زعمه قدماء المتكلمين من كون ذاته تعالى مشاركة للممكنات في الحقيقة والذاتية
فلا يصح تفسير المثل في زعمهم بالمشارك في الحقيقة ويصح تجويز التفاوت في القوة
بالزيادة والنقصان كما يشاهد تفاوت القوى والقدرة في افراد نوع واحد وهذا
الزعم منهم مبني على اشتباه بين مفهوم الذات المسمى بعنوان الموضوع وبين ما صدق
عليه المسمى بذات الموضوع والاشتراك في العنوان لا يوجب الاشتراك في الذات والا
لكان الانسان والفرس متشاركين في الذات والحقيقة لاشتراكهما في مفهوم الذات كما اشار
المص في المواقف قوله وفسر المثل هو المشارك في الحقيقة هذا التفسير هو المختار عنده
وعند المص كما يظهر من المواقف ولذا فسره الشريف المحقق هناك به والمراد بالحقيقة
الحقيقة النوعية لانه المصطلح بين الفريقين فالمعنى لا مشارك له تعالى في الحقيقة النوعية
واجبا كان او ممكنا فيكون متضمنا لرد قدماء المتكلمين في زعمهم السابق كما ردهم في المواقف
وح يكون الند بمعنى المثل وهي الغير المشارك في الحقيقة النوعية سواء كان مشاركا في الحقيقة
الجنسية او لم يشاركه في الحقيقة اصلا وسواء كان مساويا في القوة او مخالفا زائدا او ناقصا
وسواء كان ممكنا او واجبا والمراد بالمثل وهي المعادي والمخاصم وهو المراد مما ذكره الشريف
في تفسير الند حيث قال هو مثل المناوي فيكون نفي الند والمثل متضمنا لنفي تعدد الواجب
مطلقا والرد على قدماء المتكلمين وليس المثل هو قوله ولما كان وجود الواجب وتعينه اه قوله
ولما كان وجود الواجب وتعينه اه اي ما به يمتاز عن جميع ما عداه عين ذاته وحقيقته كانت
تلك الحقيقة جزئية حقيقية وح لم يكن له ماهية كلية نوعية كانت او جنسية لما قالوا ان كان
تعين الحقيقة عينها كانت تلك الحقيقة جزئية حقيقية وان كانت زائدا عليها كانت كلية
فان كان لازما لها كانت كلية منحصرة في فرد وان لم يكن لازما كانت مشتركة بين كثيرين و
هذا ظاهر وان خفي على القاصرين منهم من منع الملازمة ومنهم من قال في اثباتها ان كل
كلي اذا كان تعينه بذاته او بجزئه او بلازمه او بفاعله اذا لم يتعدد القابل يكون نوعه منحصرا
في فرد بل يمتنع له فرد آخر فان ما ذكره قائم على نقيض الملازمة لا على نفسها ثم ان هذا الكلام
بظاهره دليل على نفي المشارك في الحقيقة واجبا كان او ممكنا وبباطنه دليل على نفي تعدد
الواجب مطلقا ايضا فيكون دليلا لنفي الند ايضا اذ لا وجه لتركه دليله هنا واذا انتفى المعادي
من الواجب فانتفاؤه من الممكن بالطريق الاولى واما كونه دليلا على نفي المشارك في
الحقيقة فبان يقال لو كان له تعالى مشارك في الحقيقة النوعية او الجنسية كانت تلك
الحقيقة مشتركة بينهما فيلزم ان يكون للواجب تعالى ماهية كلية واللازم باطل والا
لم يكن وجوده وتعينه عين ذاته واللازم باطل وقد سبق منه الاشارة الى وجه بطلان
ذلك عند المحققين ولم يلتفت الى ما ذكره المص في المواقف من انه لو شاركه شيء في الذات

في الحقيقة الى لفظة بالتعين فهو رة الاثنينية وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فيلزم التركب
في هوية كل منهما وهو ينافي الوجوب الذاتي انتهى لانه مبني على ما ذهب اليه بعض المتاخرين
من كون التعين والتشخص جزءا من الشخص وقد سبق قدحه فيه واقول اثبات هذا المطلب
لا يتوقف على كون الوجود والتعين عين الذات كما ذهب اليه الحكماء اذ يمكن على مذهب جمهور
المتكلمين ايضا بان يقال على تقدير التركب في الحقيقة لم يكن تعين واحد منهما مقتضيا لتلك
الحقيقة المشتركة بينهما بل يحصل لهما امر منفصل عن تلك الحقيقة فيلزم ان يكون كل منهما
ممكنا مع ان احدهما او كلاهما واجب بالذات كما اشار اليه شارح المقاصد حيث قال او تعدد
الواجب فالتعين الذي به الامتياز ان كان نفس الماهية الواجبة او معللا بها او بلازمها فلا
تعدد وان كان معللا بامر منفصل فلا وجوب بالذات لامتناع افتقار الواجب في تعينه الى
امر منفصل لكن اشار ح هنا اشار ما هو المختار عند المصنف وسائر المحققين واما كونه
دليلا على نفي تعدد الواجب مطلقا فبتقدير ما ذهب اليه الحكماء من ان الوجوب وجودي وقد
صرح المصنف في بحث الواجب لذاته ان الوجوب على تقدير كونه وجوديا لا يكون الا نفس الماهية
الواجبة وعلى تقدير كونه نفس الماهية لا يكون مشتركا بين اثنين اما الاول فلانه لو كان
زائدا على الماهية فان كان معللا بها لزم تقدم الوجوب على نفسه لان العلة متقدمة على
المعلول بالوجود والوجوب وان كان معللا بغيرها لزم افتقار الواجب في وجوبه الى علة
مغايرة للماهية فلا يكون واجبا بالذات والكل محال فثبت انه على تقدير كونه وجوديا اي
امرا موجودا لا يكون الا نفس الماهية الواجبة واما الثاني فلانه على تقدير كون الوجوب
نفس الماهية لو كان مشتركا بين اثنين كان الاشتراك فيه اشتراكا في الماهية فيلزم ان
تلك الماهية الواجبة مشتركة بين اثنين ويكون عامة واللازم باطل مستلزم لزيادة الوجود
والتعين على الذات على مذاق الشارح وتركب الهويتين على مذاق المصنف ثم قال المصنف
للواقف ههنا اما الحكماء فقد قالوا يمتنع وجود موجودين كل منهما واجب لذاته لوجهين لو
لو وجدا واجبان وقد تقدم ان الوجوب نفس الماهية لتمايزا بالتعين لامتناع الاثنينية
بدون الامتياز فيلزم تركبهما اي تركب كل منهما من الماهية المشتركة والتعين المميز وهذا
الوجه مبني على ان الوجوب وجودي فان صح لهم ذلك تم الاستدلال لهم وان لم يمكن منع كون الوجوب
على تقدير ثبوته نفس الماهية لما تقدم في اثبات الواجب لذاته وانما تردد في صحة كون الوجوب
وجوديا لما سبق منه في بحث ان الوجوب والامكان والامتناع امور اعتبارية من ان
الوجوب نسبة بين الماهية ووجودها فلا يكون نفس الماهية البتة والتحقيق لما تحقق
ان لا شبهة ان هذه المفهومات وامثالها من الوجود والتعين والتشخص امور اعتبارية
انتزاعية وليس مرادهم من كون الوجود والتعين والوجوب عين الذات كون هذه المفهومات

المفهومات الانتزاعية عين الذات بل مرادهم ان مبدأ انتزاع هذه المفهومات عين الذات جزم
هنا بان لا شبهة في كون الوجوب بمعنى المبدأ وجوديا وعين الذات فبرهن بذلك على
امتناع تعدد الواجب مطلقا وهو الذي اشار اليه الشيخ في تعليقاته حيث قال وجوب
الوجود لا ينقسم بالحمل على كثيرين مختلفين بالعدد والا كان معللا وارتضاه المحقق اللاهيجي
في التجريد حيث قال وجوب الوجود ينفي الشريك وكذا العلامة التفتازاني قرر ذلك البرهان
في شرح المقاصد من غير نكير والقائل ان يقول غاية كون الوجوب وجوديا وعين الذات
ان لا يتصف الماهية الواجبة بجهة من الوجوب المطلق زائدة على الذات فيكون صدق
الواجب عليها من قبيل الضاحك مضيء لا من قبيل الشمس مضيئة فبعد تسليم ان الوجوب
وجودي وعين الذات يتجه على هؤلاء الاعلام ان هذا منقوض اما اجمالا فلانه جاز في
الوجود الذي هو عين ذات الواجب فلو صح لزم ان لا يكون الوجود مشتركا بين
اثنين ايضا واللازم باطل لانه مشترك بين ذات الواجب والوجودات الخاصة للممكنات
واما تفصيلا فلانهم ان ارادوا ان الوجوب المطلق عين الذات فليس كذلك بل هو
مفهوم انتزاعي وعارض ذهني من المعقولات الثانية وان ارادوا ان الوجوب الخاص نفس
الماهية فسلم لكن مع لا يتم التقريب اذ غاية ما ذكروه ان ذلك الوجوب الخاص لا يكون
مشتركا بين اثنين ولا يلزم منه انتفاء تعدد الواجب مطلقا لجواز ان يكون هناك واجبان
بالذات وجود كل منهما وتعينه ووجوبه الخاص عين ذاته كما اشار اليه الشارح الجديد للتجريد
وهو مراد من كونه حيث قال في بعض تعاليقه ايراد هذين التي ذكروها انما يدل على امتناع
تعدد الواجب مع اتحاد الماهية واما اذا اختلفت الماهية فلا بد له من برهان آخر ولم اظفر به
الى الآن انتهى لا يقال لو كان الوجوب مشتركا بين اثنين كان لازم ماهية مشتركة بينهما سواء
كان خاصة لهما او عرضا عاما ولذا قالوا الكتابة عارضة لزيد وعمرو بواسطة الماهية الانسانية
والحركة الارادية عارضة لهما بواسطة الحيوان والتحيز عارض لهما بواسطة الجسم لانا نقول
ذلك غير واجب لجواز اشتراك ملزومات متعددة في لازم واحد مع عدم اشتراكها في شيء من
الذات والذاتيات كاشتراك الواجب والممكنات المجردة في وصف التجرد والوجود وغيرهما
وقد يستدل عليه اي على نفي المثل المشارك في الحقيقة وكلمة قد التقليلية في امثاله
اشارة الى ضعفه اذ لو كان قويا كان الاستدلال به كثيرا وانتفاء اللازم كناية عن انتفاء
الملزوم ووجه ضعفه امران احدهما انه مبني على كون التشخص جزءا من الشخص لتلزم تركب
الهوية وثانيهما انه مبني على زعم ان مراد المصنف من المثل المنفي هو الممكن المشارك في الحقيقة
ليكون متعرضا لرد قدماء المتكلمين ولا حاجة الى تخصيص المثل في كلامه بالممكن كما عرفت
ولعل منشأ غلط هذا المستدل ان شارح المقاصد اورد هذا الدليل في رد قدماء

المتكلمين في زعمهم ان ذاته تعالى مشارك لذوات الممكنات وتلخيص الاستدلال انه لو شارك
ممكن له تعالى في الحقيقة النوعية كان كل من الواجب وذلك الممكن ممتازا عن الآخر بخصوصية
زائدة على تلك الحقيقة المشتركة فح لا يخلو اما ان يكون كل من الوجوب والامكان لازم الماهية
المشتركة او يكون الوجوب لازم تلك الماهية مع خصوصية والامكان لازمها مع خصوصية
اخرى والاول محال مستلزم لكون كل من المشاركين واجبا وممكنا معا وهو اجتماع النقيضين
والثاني محال مستلزم لتركب هوية الواجب من تلك الماهية المشتركة والخصوصية والمرضي
عند الشر مستلزم لزيادة وجود الواجب وتعينه على ذاته والمرضي عندنا مستلزم لعدم كون
تعين الواجب بتلك الخصوصية والوجوب المترتب عليها مقتضى الذات لعدم كون تلك
الخصوصية مقتضاها والكل بناء الوجوب الذاتي لكن الدليل المذكور على ما ارتضينا لا ينفي امكان
المشاركة في الحقيقة لجواز ان يكون تلك الخصوصية مقتضيا لمقتضى الوجود والتعين والوجوب
بخلاف الاولين لان تركب الهوية وزيادة الوجود والتعين على الذات يلزمان في كل حال
وبهذا البيان اندفع الاوهام **قوله** لقوله تعالى لا اله الا هو قال العلامة في شرح المقاصد
حقيقة التوحيد اشتقاق عدم الشريك في الالوهية وخواصها ولا نزاع لاهل الاسلام في
ان تدبير العالم وخلق الاجسام واستحقاق العبادة وقدم ما يقوم بنفسه كلها من الخواص ونفي
القدم بمعنى عدم المسبوقية بالعدم واما بمعنى عدم المسبوقية بالغير فهو نفس الالوهية ووجوب
الوجود ووافقه الشريف المحقق في القول بان بعثة الانبياء عليهم السلام وتعدد قيام دلالة
المعجزات لا تتوقف على الوحدانية فيجوز فيها التمسك بالادلة السمعية فهذه الآية دليل قطعي
في نفي تعدد واجب الوجوب ونفي تعدد الخالق ونفي تعدد المستحق للعبادة فاتجه على الشر
امور الاول انه لا وجه لتخصيص هذه الآية بنفي الشريك في الخلق والايجاد والثاني انه لا وجه
لتخصيص دليل حصر وجوب الوجود بما مر من دليله المختل مع دليل ينقله عن الغزالي الثالث ان
يقال لا دليل لنا على ان خصوصية المعجزة فعل له تعالى سوى انه لا خالق سواه الا ان يقال
الاستدلال هنا بهذه الآية مبني على مذهب من جوزه وليس بجائز عنده ولذا لم يلتفت اليه
في دليل التوحيد الاول وقد عرفت ما فيه **قوله** والقول له تعالى لو كان فيهما آلهة الآية الف
المذكور في هذه الآية اما بمعنى فروج السماء والارض عن هذا النظام المشاهد من بقاء الانواع
وترتب الآثار كما هو الظاهر واما بمعنى عدم تكونهما في الاصل كما قال لو امر ان كل من يخاطب بها
يعرف ان منشأ الفساد هو تعدد الآلهة فمعنى عبارتها تنفي آلهة متعددة غير الواجب تعالى و
بدلالتها تنفي تعدد الآلهة والاول قدم الاشارة اي الاشارة في ضمن دليل نفي المثل
المشارك في الحقيقة لما عرفت تفصيله وما فيه من الخلل وما قيل مبني استدلاله على نفي
تعدد الواجب تعالى بان للواجب ماهية كلية بان يقال لو تعدد الواجب لذاته لزم المثل

المثل المساوي في القوة فلا يرد انه لا ينفي وجود واجبين تعين كل منهما بين ذاته او لازم ذاته
ففاسد من وجوه اما اولا فلان بناء الاستدلال على الماهية الكلية ينافي صريح كلام الشر فانه
اذ على تقدير ان يكون له تعالى ماهية كلية لكون تعينه ووجوده زائدا على تلك الماهية قطعا
وان كان لازما لها واما ثانيا فلان تخصيص الواجب بمن له ماهية كلية مفسد للتوحيد الاول
واما ثالثا فلان قيد المساوي في القوة مما لا مدخل له هنا بل في برهان التمانع والصواب ان
يؤخذ بدله قيد المشارك في الحقيقة على ان ذلك القيد مبني على العقل مما دل عليه كلام الشر مما
اشار اليه المولى الخيالي من ان البرهان المشار اليه في الآية الثانية انما ينفي تعدد الواجب القادر
على الكمال لا تعدد مطلق الواجب اذ يجوز ان يكون الواجبان القادران متخالفين في القوة بان
يكون قدرة احدهما ناقصة لا قادرين على الكمال بحيث يثبت بان في القدرة وان يكون احدهما
غير قادر بل معطلا ليس من شأنه الخلق او موجبا اما على تقدير كون احدهما معطلا او ناقص
القدرة فظاهر لعدم امكان التمانع والشركة الضعيف مع القوي في التأثير واما على تقدير
كون احدهما موجبا فلانه لما ثبت حدوث العالم وبطلان مطلق الشر فلو وجد واجب كان
معطلا بالضرورة لامتناع استناد الحادث الى القديم الموجب بدون شرط معدة غير متناهية
وايضا يجوز ان يكون الحاد الواجب الموجب مشروطا باختيار الواجب المختار فلا يمكن التمانع
بينهما قيل واذا لم يدل الدليل المشار اليه على نفي تعدد مطلق الواجب فلا بد لنفيه من دليل آخر
هو ما مر هذا مراده ونحن بتوفيقه تعالى نقول وجوب الوجود معدن كل كمال عند جميع العقلاء
فانه يقتضي فروج جميع الكمالات الممكنة الى الفعل بالضرورة فهو كلي متواطئ لا يتصور في
افراده تفاوت اصلا عندهم ولذا اتفقوا على انه تعالى في اعلى مراتب الكمالات الممكنة فكلما
ثبت وجوب الوجود لذات يلزمه الاتصاف بجميع تلك الكمالات الخ هي خواص الالوهية
وكل انتفى واحد منها يلزمه ان لا يكون واجب الوجود فلا يكون القادر الناقص القدرة
ولا المعطل ولا الموجب المؤدي الى التعطل في المصنوعات واجب الوجود قطعا بخلاف الموجب
لصفاته فكلما تحقق واجبان يلزم ان يكونا قادرين على الكمال متساويين في القوة والقدرة
فيلزم امكان التمانع المستلزم لفساد الدليل المشار اليه في الآية ينفي تعدد مطلق الواجب
كما اشار اليه العلامة التفتازاني في شرح العقائد لا كما حسبه الشر كيف ولو كان الامر
كذلك لم يكن نفي تعدد الواجب مؤيدا بالشرع فلا يعتد به عند الاشاعرة مع انك عرفت
اختلاله دليله على هذا المطلب الجليل **قوله** وقد يستدل عليه اي على نفي تعدد مطلق الواجب
وحاصله انه لو تعدد الواجب لزم وجود الممكن الذي هو مجموعهما بلا علة مؤثرة فيه واللازم
محال ضرورة اذ لو كان له علة مؤثرة فهي اما نفس المجموع وهو محال لامتناع تأثير الشيء في
نفسه او احدهما وهو ايضا محال لاستلزامه كون الواجب الآخر معلولا للواجب العلة لان علية

لذلك المجموع اما باعتبار تأثيره في كل جزء منها او في احدها او في انضمام احدهما الى الآخر او في الهيئة
الاجتماعية العارضة للمجموع لكن الانضمام والهيئة لكونهما من الامور الاعتبارية فارجان عن الممكن
الموجود هناك لان الامر الاعتباري معدوم في الخارج وكذا المركب منه ومن الموجود بل الممكن الموجود
هناك هو معروض تلك الهيئة فلا يكون شيء علة لذلك المعروض الا باعتبار تأثيره في كل جزء او
في احدهما ولما استحال تأثير الشيء في نفسه بل احتمال كونه علة للمجموع باعتبار جزء احد هو نفسه
وباعتبار كل جزء منها فثبت ان احدهما على تقدير كونه علة لذلك المجموع الممكن المعروض للهيئة
لا يكون علة له الا باعتبار تأثيره في الواجب الآخر فيلزم كون احد الواجبين معلولا وهو محال
مستلزم لكون الواجب ممكنا وهو اجتماع النقيضين او غيرهما وهو ايضا محال مستلزم لكون كل
من الواجبين او احدهما معلولا لغيره والحاصل لو وجد لذلك الممكن الموجود علة مؤثرة فيه يلزم
اما كون الشيء علة لنفسه او كون الواجب معلولا لغيره والكل محال وما يقال لا نم ان هناك
موجودا غير سوى كل من الواجبين فقد سبق التنبيه على بطلانه كيف وهناك موجود معروض
الهيئة الاجتماعية ومعروض الاثنين كما ان هناك معروض الواحد هو كل منهما وان العقل
حاكم بان ذلك المجموع محتاج في وجوده الى كل من الواجبين كاحتياج الاثنين الى الواحد ولا احتياج
شيء من الواجبين الى شيء واما ما قيل التزويد الذي ذكره غير ظاهر اذ هناك شيء رابع نختاره
وهو جواز ان يكون المجموع بمعنى الكل الافرادي علة للمجموع بمعنى الكل المجموعي واشار اليه
الشارح في رسالة اثبات الواجب فمدفوع بان المستدل صرح بكون العلة فاعلا مستقلا فان
كان كل من الواجبين فاعلا مستقلا لذلك الممكن يلزم التوارد والمستحيل وان كان كل منهما
علة ناقصة ومجموعهما فاعلا مستقلا فذلك علية الشيء لنفسه وايضا لا بد للفاعل المستقل
من تأثير فيلزم معلولية احد الواجبين لا محالة وتحقيق هذا ما قدمنا من ان المركب من عشرة
آحاد يحصل بمجرد ايجاد العاشر بعد التسعة فوجود ذلك المركب عبارة عن مجموع الوجودات
العشرة فليس لذلك المركب وراء الوجودات العشرة وجود آخر يحتاج الى جعل آخر وراء جعل
الوجودات العشرة وهو الذي اثبته الشارح فيما سبق بداهة ويكفيه هذا القدر اذ كما يوجد كل
واحد يوجد العشرة فيجري التطبيق والمنكر هناك انما انكر هذا الوجود اذ عنده يصح
ان يقال كل واحد موجود ولا يصح ان يقال العشرة موجودة وهو خلاف البداهة وليس
مراد الشارح هناك ان للعشرة الموجودة وجودا آخر وراء الوجودات العشرة كما توهمه بعضهم
هنا اذ ليس ذلك بديهيا ولا محتاجا اليه فكيف يحكم ببداهته واما الحاجة الى اثباته فالمؤثر
في المجموع المؤلف من موجودين فصاعدا اما مؤثر في جميع اجزائه كتأثير الواجب تعالى في الممكنات
او في بعض اجزائه كتأثيره تعالى في الممكن المؤلف من الواجب والممكن لمجموع الذات والصفة
واما اذا لم يكن مؤثرا في شيء من اجزائه لم يتصور منه التأثير فيه قطعا وبهذا يندفع ان

ان يقال يجوز ان يكون العلة احدهما بشرط انضمامه الى الآخر فيما لم يجوزه في البرهان
المشهور لاثبات الواجب من كون الجزء الآخر علة للكل الحاصل بايجاد معلول واحد عند ان نسبة
ذلك الممكن الى كل من الواجبين سواء فان كان كل منهما بشرط انضمامه الى الآخر علة يلزم
التوارد المستحيل والا يلزم الرجحان من غير مرجح لان كلا من الواجبين موجب فيه لا مختار
ولا يجدي القول بتغاير المعلولين بالاعتبار لان العلتين على هذا متغايرتان بالذات فلا بد
من تغاير المعلولين بالذات ايضا بقي ههنا كلام هو ان ما ذكره الشيخ في التعليقات حيث قال
كل اثنين فالواحد منهما متقدم عليه طبعا اعني انه يتصور وجود الواحد منهما دون الاثنين ولا
يتصور وجود الاثنين الا والواحد موجود فيه وهذا مقدمة كلية اذا اضيف اليها ان واجب
الوجود لا يجوز ان يوجد فيه شيء آية قبلية كانت انتج منهما انه لا يتصور موجودان متصفان
بوجوب الوجود انتهى يشعر بكون مجموع الواجبين واجبا فلا يحتاج الى علة ويؤيده ان وجود
ذلك المجموع عين ذات المجموع على قول الحكماء ولازم ذاته على قول المتكلمين فالاولى ان يقال
لو وجد واجبان فاما ان يكون مجموعهما الموجود واجبا فيلزم ان يكون الواجب ممكنا ضرورة
احتياج المجموع في وجوده الى كل منهما واما ان يكون ممكنا فيلزم ان يوجد الممكن بلا علة مؤثرة
فيه فظهر ان قوله فتأمل اشارة الى اندفاع الاوهام واما وجه التعريض بقوله وقد يستدل آه
فلعله لما اشرنا من الاولى او للاشارة الى انه مشتمل على التطويل اذ يكفي ان يقال لو تعدد الواجب
لكان مجموعهما ممكنا موجودا فيلزم كون الواجب معلولا سواء لنفسه او لغيره قوله والثاني قد اشير
اليه في الآية وانما قال اشير لما سيشير اليه من ان هناك دليلين احدهما مصرح به في الآية بالنسبة
الى العامة وهو الاقناعي والآخر مشار اليه بالنسبة الى خواص الامة من اولي الالباب وهو
البرهاني المسمى ببرهان التمانع وكلا الدليلين عقليان لا ان الاول نقلي والثاني عقلي كما
توهمه الشارح وان الاستدلال بالآية على نفي تعدد الآلهة ليس لاجل كونها كلام الله انه تعالى بل
هو استدلال بطريق القياس الاستثنائي غايته ان الملازمة المأخوذة فيه عادية بل الدليل النقلي
هنا ليس الا الآية الاولى اعني قوله تعالى لا اله الا هو وقيل انما قال اشير لان الالوهية
غير صريحة في الالهية فانها تحتمل الواجبية والمعبودية ايضا ولان نفي الجمع ليس صريحا في نفي
مطلق التعدد ولان نفيه لا يستلزم الانحصار في الواحد لاحتمال الاثنين وفيه نظر اما الاول فلما
قدمنا من دلالة الآية على نفي تعدد مطلق الآلهة واما الاول فلان الآلهة صريح في وجوب
الوجود والقدم الذاتي مع الخواص ومن جملتها الالهية والمعبودية وربما يتعلق الظرف به
باعتبار تضمنها احدهما كما قالوا في قوله تعالى وهو الله في السماوات وفي الارض ان تعلق الظرف
لتضمنه معنى المعبود وترتب الفاء قرينة على ان تعلقه ههنا باعتبار تضمنه معنى الى لين
المؤثر قوله وقد قيل انها دليل اقناعي آه معارضة لقوله والثاني قد اشير اليه آه ونقض

للدليل المشار اليه بان يقال المطلب هنا برهاني والمشار اليه في الآية اقناعي لا يفيد العلم اليقيني
فلا يصح الاستدلال بها على هذا المطلب وذلك لما ذكره العلامة التفتازاني في شرح العقايد
حيث قال واعلم ان قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الآية لفظها حجة اقناعية والملازمة عادية
على ما هو اللايق بالخطابيات فان العادة جارية بوجود التمانع والتغالب عند تعدد الحاكم
على ما اشير اليه بقوله تعالى ولعلا بعضهم على بعض الآية والا فان اريد الف وبالفعل اي
مزوجها عن هذا النظام المشاهد فمجرد التعدد لا يستلزمه لجواز الاتفاق على هذا النظام
وان اريد امكان الف فلا دليل على انتفائه بل النصوص شاهدة بطي السموات ورفع
هذا النظام فيكون ممكنا لا محالة لا يقال الملازمة قطعية والمراد بفسادهما عدم تكونهما
بمعنى انه لو فرض صانعان لامكن بينهما تمانع في الافعال فلم يكن احدهما صانعا فلم يوجد
مصنوع لانا نقول امكان التمانع لا يستلزم الا عدم تعدد الصانع وهو لا يستلزم انتفاء
المصنوع كما انه يرد منع الملازمة ان اريد عدم التكون بالفعل ومنع انتفاء اللازم ان
اريد بالامكان انتهى وحاصل مراده ان امكان التمانع لا يستلزم وقوعه بالفعل فان اريد
انه كلما امكن التمانع يلزم ان لا يوجد مصنوع بالفعل فذلك ممنوع لجواز ان يتفقا على الايجاد
بالاشتراك في كل مصنوع او بالتوزيع بان يوجد احدهما بعض الكائنات والآخر البعض
الآخر اما في كل وقت او بالنوبة في مدة قصيرة او متطاولة او ان يتفقا على ايجاد احدهما
دون الآخر ايدا مع القدرة وامكان التمانع بينهما وان اريد انه يلزم من ان لا يوجد مصنوع
بالامكان فمسلم لكن بطلان اللازم ممنوع ولو سلم ان امكان التمانع يستلزم التمانع بالفعل
فلانم انه كلما تمانعا يلزم ان لا يوجد مصنوع بالفعل او بالامكان وانما يلزم ذلك لو كان
التمانع بالفعل مستلزما لعجزهما وعدم كونهما صانعين بالفعل وهو ممنوع لجواز ان يعجز احدهما
دون الآخر فيكون احدهما صانعا ويوجد المصنوع بايجاده فمراده مما قبل العلاوة هو
الثاني وما بعدها هو الاول وتلخيص مراده ان الآية لا تكون برهانا سواء حمل الف
على الخروج عن النظام او على عدم التكوين وفيه قدح لما اشار اليه في شرح المقاصد
من كون الآية برهانا على الثاني فانه بعد ما قرر برهان التمانع قال وهذا البرهان
يسمى برهان التمانع واليه الاشارة بقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الآية فان اريد
بالف عدم التكون فتقريره ان يقال لو تعدد الآلهة لم تكون السماء والارض لان
تكونهما اما بمجموع القدرتين او بكل منهما او باحدهما والكل باطل اما الاول فلان من
شان الآلهة كمال القدرة واما الآخران فلما فيه من التوارد والرجحان من غير مرجح وان
اريد بالف الخروج عما هي عليه من النظام فتقريره انه لو تعدد الآلهة لكان بينهما
التمانع والتغالب وتميز مهيع كل منهما عن الآخر بحكم اللزوم العادي فلم يكن بين

بين اجزاء العالم هذا الالتيام الذي باعتباره صار الكل بمنزلة شخص واحد وبحصل امر الانتظام
الذي فيه بقاء الانواع وترتب الآثار انتهى وذلك القدح بان يقال تعدد الآلهة لا يستلزم التمانع
بالفعل بطريق ارادة كل منهما وجود العالم بالاستقلال من غير مدخلية قدرة الآخر بل امكان
ذلك التمانع والامكان لا يستلزم الوقوع فيجوز ان لا يقع بينهما ذلك التمانع بل يتفقا على
ايجادهما بالاشتراك او يفوض احدهما الى الآخر كما اشار اليه المولى الخيالي ثم اورد عليه
ذلك المولى بان الملازمة قطعية مع حمل الف على عدم التكون حيث قال والتحقيق
في هذا المقام انه ان حمل الآية الكريمة على نفي تعدد الصانع مطلقا فهي حجة اقناعية
لكن الظاهر في الآية نفي تعدد الصانع المؤثر في السماء والارض حيث قال تعالى لو كان
فيهما اذ ليس المراد التمكن فيهما فالحق ان الملازمة قطعية اذ التوارد باطل فتاثيرهما
اما على سبيل الاجتماع او التوزيع فيلزم انعدام الكل او البعض عند عدم كون احدهما
صانعا لانه جزء علة او علة تامة فينعدم العالم اي لا يوجد هذا المحسوس كله او بعضه ويمكن
ان يوجه الملازمة بحيث تكون قطعية على الاطلاق وهو ان يقال لو تعدد الآلهة لم يكن العالم
ممكنا فضلا عن الوجود والا لامكن التمانع بينهما المستلزم للمحال لان امكان التمانع
لازم لمجموع امرين من التعدد وامكان شيء من الاشياء فاذا فرض التعدد يلزم ان
لا يمكن شيء من الاشياء حتى لا يمكن التمانع المستلزم للمحال انتهى فما قيل على الاول
يجوز ان لا يعدم كون احدهما صانعا بالفعل فلا يلزم انعدام الكل او البعض وان اريد
انه يلزم انعدام الكل او البعض بالامكان فبطلان اللازم ممنوع وهم اذ على تقدير عدم
كون احدهما صانعا مؤثرا فيهما يلزم خلاف المفروض وهو كونهما صانعين مؤثرين فيهما
وذلك مصرح به في كلامه وان غفل عنه ذلك القائل وانما يتوجه ذلك اذا لم الا من الصانع
المؤثر فيهما بالفعل وغير المؤثر نعم يرد عليه ابحاث الاول يتوجه عليه ما ذكره العلامة بعد
العلاوة ايضا من ان امكان التمانع لا يستلزم وقوعه فيجوز ان لا يقع ابدا فلا يلزم
عدم كون احدهما صانعا وان بني على تسليم العلامة اولا لم يكن تحقيقا الثاني لو سلم
ان التمانع واقع فليقع في بعض المصنوعات لانه كلما في لانسلم انه اذا لم يكن احدهما
صانعا عند التمانع يلزم ان لا يوجد هذا العالم المحسوس لجواز ان يكون هناك آلهان
احدهما مؤثر في السماء من غير تمانع والآخر مؤثر في الارض من غير تمانع فيما تعلق في الفلك
العاشر والعنصر الخامس فلم يكن المؤثر في السماء صانعا للفلك العاشر والمؤثر
في الارض صانعا للعنصر الخامس ولم يلزم خلاف المفروض لانهما صانعان مؤثران بالفعل
فيهما الثالث لو سلم ان امكان التمانع في كل مصنوع يستلزم التمانع بالفعل فغايته ما
يستلزمه التمانع هو احد المحالين اما اجتماع الضدين المرادين او اجتماع النقيضين

اعني عدم كون احدهما او كليهما صانعا مع كونهما صانعين فليكن اللازم هو الاول دون
الثاني اذ ليس احد المحالين اولى باللزوم ولو سلم فليس عدم كون احدهما او كليهما صانعا
لازما وحده بل مع كونهما صانعين في ضمن لزوم اجتماع النقيضين فيجوز ان يوجد العالم
باعتبار كونهما صانعين في ضمنه وما قيل مراده لو وجدا صانعان مؤثران فيه على
سبيل الاجتماع او التوزيع لامكن التمانع ضرورة كون كل منهما صانعا تام القدرة لكن امكان
التمانع محال لاستلزامه المحال فلا يكون احدهما صانعا واذا لم يكن احدهما صانعا يلزم
انعدام كل من السماء والارض وعدم وجوده ان كان التأثير على سبيل الاجتماع ضرورة ان
انعدام جزء العلة التامة يوجب انعدام العلة التامة وانعدام البعض ان كان على سبيل
التوزيع لانتفاء علته التامة ففاسد لان المستلزم لعدم كون احدهما صانعا هو
استحالة التمانع لا امكانه المصرح به في كلام العلامة وهو الظاهر من كلامه فان الظاهر
ان مراده انه بعد استلزامه امكان التمانع عدم كون احدهما صانعا قائما لا يكون
الملازمة قطعية اذ ثم الآلة من الصانع المؤثر فيهما لا اذا فرض به على انه بمجرد استثناء
نقيض التالي انتج قوله لكن امكان التمانع محال ثبت اصل المطلوب اعني نفي تعدد الآلة
القادر على الكمال وهو الذي اثبت دليلا بالملازمة دليله
فاسد مستلزم للمصادرة على المطلوب الرابع ان امكان التمانع ان لم يستلزم التمانع بالفعل
في كل مصنوع فلا يتم ما ذكره من التحقيق وان استلزم فيتم ما ذكره العلامة في التقرير
الاول ايضا بان يقال لو وجد الهان قادران على الكمال لامكن التمانع بينهما في كل مصنوع
وكلما امكن لزم التمانع بالفعل بطريق ارادة الايجاد بالاستقلال وكلما لزم التمانع لم يوجد
مصنوع اصلا فانه لو وجد على تقدير التمانع المذكور اللازم للتعدد فاما بمجموع القدرتين
فيلزم عجزهما او بكل منهما فيلزم التوارد او باحدهما فيلزم الرجحان من غير مرجح لاستواء
نسبة كل ممكن الى قدرة كل من الالهين والكل محال ضرورة وايضا يصح ذلك التقرير
على قياس ما ذكره في التوجيه الثاني بان يقال لو تعدد الآلة القادر على الكمال لم يمكن
مصنوع فضلا عن الوجود والا لامكن بينهما تمانع بارادة كل منهما الاستقلال في ايجاده
لعين ما ذكره في ذلك التوجيه لكن امكان التمانع المذكور محال كما قررنا الى ما سبق التوجيه
في حصر مطلق الخالقية لا خالقية السماء والارض فقط والظاهر من الآية هو الاول بل نفي
تعدد مطلق الآلة وما ذكره من ان ليس المراد التمكن فيهما مختل لان المراد ممكن الآلهة
التي اتخذوها من الارض كما دل عليه ما قبل الآية حيث قال الله تعالى ام اتخذوا آلهة
من الارض هم ينشرون لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا ولا يلزم منه تمكنه تعالى فيهما
وانما يلزم ذلك لو كان قوله تعالى الا استثناء متصلا والى جميع ذلك اشار البيضاوي

سكوتي على الخيالي

قوله مستلزم للمصادرة على المطلوب اقول ان بطلان تعدد مطلق الآلة المذكور بطلان تعدد الآلة المعينة فيها والمطلوب نفي تعدد الآلة المطلقة فيها بالنسبة الى الاول دليل الملازمة فيما نحن فيه دليل الثاني فافهم منه

البيضاوي حيث قال وصف بالآلهة تعذر الاستثناء لعدم شمول ما قبلها لما بعدها
ودلالته على ملازمة الف لكون الآلهة فيهما دونه تعالى والمراد ملازمته لكونها مطلقا
او معه تعالى انتهى فالكلام ان توجيه الثاني لقطعية الملازمة صحيح دون الاول
فاعلم هذا المقام منه ويمكن ان يقال ان التعدد يستلزم آه يعني انه كما يستلزم
عادة فرجوعها من النظام المشاهد كذلك يستلزم عقلا استلزاما قطعيا امكان
التمانع والتخالف وان اتفقا وتلك الآية باعتبار كل استلزام حجة على التوحيد
فهي باعتبار الاستلزام العادي صريحة في الدليل الاقناعي وباعتبار الاستلزام القطعي
العقلي مشيرة مع ذلك الى برهان لمي عندهم ببرهان التمانع فهذا الجواب
يتحرير المراد بان ليس المراد من الدليل المشار اليه هو الدليل الاقناعي المصرح به
بالنسبة الى العامة بل البرهان المشار اليه في ضمنه بالنسبة الى الخواص من اولي
الالباب فاندفع بعض الاوهام وذلك البرهان على ما في كتب القوم بان يقال لو وجد
الهان ويتصفان للامكان لامكان بشرط الالوهية من كمال العلم والقدرة والارادة ومنها
لامكن بينهما تمانع بان يريد احدهما كون هذا الجسم في هذا الزمان مثلا ابيض او في
هذا المكان والآخر كونه فيه اسود او في مكان آخر لكون كل منهما قادرا على الكمال على كل
ممكن في كل وقت لكن امكان التمانع المذكور محال لان نفس التمانع محال وامكان المحال
محال اذ لو امكن امكانه لامكن نفسه فلا يكون محالا وانما قلنا ان نفس التمانع محال اذ لو
فرض وقوعه فاما ان يحصل مراد احدهما دون الآخر فيلزم عجز الآخر عن تنفيذ القدرة
في الممكن فلا يكون الهما قادرا على الكمال وقد فرض انه آله قادر على الكمال وهو اجتماع
النقيضين او يحصل مراد كل منهما وقوع اجتماع الضدين وهو كون الجسم ابيض واسود
او في مكانين مختلفين معا او لا يحصل مراد شيء منهما فيلزم عجزهما وهو خلاف المفروض
ايضا وايضا يلزم خلو الجسم عن الحركة والسكون فيما اذا كان التمانع فيهما وهو محال
ايضا وهذا البرهان كما ترى ينفي تعدد مطلق الآلة القادر على الكمال لان منشأ لزوم
امكان التمانع قدرتهما على الكمال سواء كانا خالقين مؤثرين بالفعل او لم يكونا والشارح
لما قصد جعله دليلا على نفي تعدد الآلة الخالق بالفعل لم يكتف بلزوم العجز المنافي لكمال
القدرة بل زاد في محذور الشق الاول قوله فلا يكون خالقا وقد فرض كونه خالقا هف
ولعله التفت الى ما قيل شاهد لزوم العجز هو الاحتياج الى الغير في تنفيذ القدرة وعدم
سد الغير طريق الايجاد عليه والمنافي للوجوب الذاتي هو الاحتياج في الوجود لا في الايجاد
فلا يقوم هذا البرهان على نفي تعدد مطلق الواجب لجواز ان يكون ناقص القدرة بخلاف
ما اذا اقيم على نفي تعدد الآلة الخالق بالفعل اذ يلزم ح خلاف المفروض المستلزم لاجتماع

ف

النقيضين في الشق الاول والثالث في كونهما خالقين وغير خالقين واجيب عن ذلك
بان مطلق الاحتياج الى الغير سواء في الوجود او في الايجاد او في شيء آخر ينافي للوجوب
الذاتي بالاجماع القطعي وما قيل انما يتم الجواب على مذهب من يقول بحجية الاجماع
مدفوع بان ليس المراد من الاجماع هنا اجماع المجتهدين على حكم فرعي لا طريق
الى العلم به سوى الدليل السمعي وهو المختلف في حجيته بل المراد اجماع جميع العقلاء
على ان واجب الوجود منزه عن جميع سمات النقص وقد مر منه الاشارة ولا شبهة
في ان اجماعهم على مقتضى عقولهم يفيد علما قطعيا الا يرى انه لا دليل لنا على ان قدرته
تعالى شاملة لساحة الامكان الذاتي بحيث لا تقف عند حد سوى وجوب الوجود والجمع
على كونه معدن كل كمال ممكن بحيث لم يبق في القوة كمال متوقع اصلا ثم انه غير الضدين
في دليلهم الى النقيضين لان استحالة اجتماع الضدين لاجل استلزامه اجتماع النقيضين
ولان ارتفاع الضدين غير محال في جميع الصور بخلاف ارتفاع النقيضين واقول لما
ارجع البرهان عن مجراه الطبيعي اخل به من وجوه اما اولا فلان التعرض بقيد الخلق مما
لا دخل له في لزوم امكان التمانع لما اشرنا من ان منشأ اللزوم كمال قدرتهما فان كملزم
وجوب الوجود كمال القدرة فالبرهان كما ينفي تعدد الآلهة الخالق ينفي تعدد مطلق الواجب
والا فلا ينفي تعدد الخالق ايضا لجواز ان يكون هناك خالقان متفاوتان في القدرة
لم يتمانعا لعدم امكان التمانع بين القوي والضعيف واما ثانيا فلانهما اذا تمانعا
في وجود ممكن وعدمه ولم يحصل مراد من اراد العدم فلا نسلم انه يلزمه ان لا يكون خالقا
بارادة اخرى متعلقة بممكن آخر لان الخلق لا يكون بارادة العدم بل بارادة الوجود
ولا يلزم من العجز في احدى الارادتين العجز في الارادة الاخرى اذ بعد ما لم يكن نفس
العجز فساد القول بجواز ان يكون هناك خالقان على سبيل التوزيع تمانعا في وجود ما
اوجده كل منهما فلم يحصل في كل من التمانعين مراد من اراد العدم وحصل مراد من اراد
الوجود فيهما فان قلت بل المراد من التمانع الممكن هو ان يريد احدهما وجود ممكن في
وقت ما والآخر نقيضه اعني عدم وجود شيء من الممكنات ابدا فان حصل مراد من اراد
الوجود فلا يكون من اراد العدم خالقا اذ لا يصح له مع هذه الارادة ارادة وجود شيء في
الجملة وان حصل مراد من اراد العدم فلا يكون من اراد الوجود خالقا قلت اذا لم يصح
له مع هذه الارادة وجود شيء لم يصح فرضه خالقا ايضا لامتناع الخلق بدون ارادة
الوجود وعلى انا نقول اما ان يصح له مع هذه الارادة وجود شيء فيجوز ان يكون خالقا
باعتبار الارادة الثانية او لا يصح فلا نم انه لو وجدا تمانعا في الجملة يلزم امكان
ذلك التمانع ولا نخلص الا بان يجعل التمانع على هذا والخالق في كلامه بمعنى نافذ التقدير

التقدير والارادة في الكائنات موجودات كانت او عدمات كعدم الايمان من الكافر ويؤيده
ما سيأتي من المص من ان الكفر والمعاصي بخلقه تعالى وارادته فاذا لم يحصل مراد من اراد
جانب العدم يلزم ان لا يكون خالقا نافذ التقدير والارادة وفيه ما فيه واما ثالثا
فلانا لا نسلم انه اذا لم يحصل مراد من اراد الوجود يلزم ان يكون عاجزا وانما يلزم ذلك
لو كان نسبة الممكن الى طرفي الوجود والعدم سواء وذلك ممنوع كيف وقد ذهب كثير
من الحكماء الى ان العدم اولى بالممكن فيجوز ان يكون عدم حصول مراد من اراد الوجود
لرجحان جانب العدم لا لقصور في القدرة حتى لو تعلقت الارادتان بالعكس انعكس
الامر في حصول المرادين بنا على بطلان الاولوية الذاتية للممكن باحد الجانبين فيتجه
عليه ان ادلة بطلانها منظور فيها كما سبق اليه الاشارة ولتخليص البرهان عن هذه
الورطة جعلوا التمانع الممكن بين الضدين الوجوديين لا بين النقيضين وان غفل
عن الشارح قدس سره فان منع استلزامه امكان التخالف آه بان يقال لا نسلم انه لو تعدد
الآلهة الخالق يلزم امكان التمانع لجواز ان يجب اتفاقهما اما بانفسهما او ذاتهما ايجاد الخير
او ايجاد ما غلب فيه الخير واما بانفسهما ذاتهما الاتفاق دائما ولقائل ان يقول هذه
الاسانيد كلها باطلة اما الاولان فلانهما يستلزمان عدم اقتدار شيء منهما على بعض الممكنات
وهو الذي تساوى فيه الخير والشر او الخير فيه مغلوب ولا خير فيه وايضا نفرض التمانع
فيما كان فيه الخير والشر متساويين مع انهما مبنيان على كون ارادة الواجب تابعة
للمصالح وهو باطل عند الاشاعرة والى الكل اشار صاحب المقاصد وان زعم المانع
جواز امتناع ما عداه اما تحض فيه الخير او غلب فنقول لزوم الشر لاحد جانبي الفعل على
مخالف للمذهب فان ترتب الخير والشر تلعبا وبايجاب الواجب عادة والقادر على كل ممكن
قادر على كل من طرفي الفعل والترك من غير ترتب شر على منهما بل قادر على كون المنافع
تابعة للجانب الذي يختاره واما الثالث فلانه يستلزم فيما اراد احدهما احد الطرفين عجز
الآخر عما هو ممكن في نفسه اعني ارادة الطرف الآخر وتأثير قدرته فيه لا يقال ان اريد انه
ممكن ذاتي فمسلم لكن الممكن الذاتي يجوز ان يكون ممتنعا بالغير وهو ارادة احدهما الطرف
الاول وليس عدم تعلق القدرة بالممتنع بالغير عجزا والا لكان الآلهة الواحد ايضا
عاجزا اذ لا يبقى قادرا على ايجاد ما اوجده لامتناع تحصيل الحاصل وكذا لا يتعلق
قدرته بايجاد ما يقتضيه ذاته من الصفات ولا باعدامها وان اريد انه ممكن وقوعي
وقوعي لا امتناع فيه لا بالذات ولا بالغير فممنوع كيف وعلى تقدير اقتضاء ذاتهما ذلك
الاتفاق يكون تعلق ارادة احدهما باحد الطرفين محيلا للطرف الآخر لانا نقول
نفرض تعلق الارادتين معا بحيث لا تقدم لتعلق احدهما على تعلق الاخرى فيكون

قوله وفيه ما فيه فان الخلق في كلام المص ما يعم الايجاد المختص بالوجود والاعتطف عليه الارادة اذ الت ملة للوجود ح والعدم ح واما بمعنى التقدير الالهي فمن معنى النفوذ كما في قوله تعالى احسن الخالقين والارادة ايضا الا ان يقال كثير الخلق بمعنى التقدير الناقذ كما في قوله تعالى خلق الموت والحيوة على عدم الاختصاص والخالق الواجب فافهم

حيا كما لا يخفى والخالق بهذا المعنى اعم من مطلق الواجب

تعلق كل من الارادتين بالممكن الصرف فلو وجب الاتفاق لزم العجز عن هذا الممكن الصرف
فلا يكون الهان قادرا على الكمال بخلاف عدم تعلق القدرة بعد ما كان ممتنعا بالغير باقتضاء
علته التامة او باقتضاء ذات الواجب فان الصادر عن الذات بالايجاب متقدم على الصادر
بواسطة الارادة والاختيار وبهذا الجواب دفعوا النقض المتوجه على برهان التمانع
بجريانه في عدم الوهية الواحد بان يقال لو فرض تعلق ارادته باعدام ما اوجبه ذاته
من الصفات فاما ان يحصل كل من مقتضى الذات والارادة وانه محال او لا يحصل شيء منهما
وهو ارتفاع النقيضين او لا يحصل احدهما فيلزم العجز او تخلف المعلول عن علته التامة
وكذا الكلام فيما فرض تعلق ارادته باعدام المعلول مع وجود علته التامة او بايجاد
الموجود ولا يتوجه عليه انه يجوز ان يكون فرض تعلق الارادتين معا فرض محال لانا
نقول بعد استواء نسبة كل الى كل ممكن في كل وقت يكون تقدم تعلق احدى الارادتين
على تعلق الاخرى رجحانا من غير مرجح ففرض المحال فرض التقدم فلا حاجة الى فرض
المعية وهو المراد مما ذكره الشريف المحقق في حواشي شرح حكمة العين حيث قال لا يخفى
في امكان ارادة احدهما حركة زيد في وقت معين فلا يخلو اما ان يكون للاخر ارادة سكونه
في ذلك الوقت او لا والثاني يوجب عجزه اذ لا مانع عن ذلك الا الارادة الاولى ضرورة
انه ممكن في نفسه وعلى الاول يلزم امكان اختلاف الارادة فان وقع لزم وقوع احد
الامرين اما اجتماع المتناقضين او العجز والا لزم امكان احدهما وامكان المحال محال انتهى
وعليه ينبغي ما ذكره العلامة التفتازاني في شرح المقاصد حيث قال فان قيل ما ذكرتم
لازم في الواحد اذا اوجد المقدور فانه لا يبقى قادرا عليه ضرورة امتناع ايجاد الموجود
فيلزم ان لا يصلح للالوهية قلنا عدم القدرة بناء على تنفيذ القدرة ليس عجزا بل كمالا
للقدرة بخلاف عدم القدرة بناء على استناد الفرط بين القدرة عليه فانه عجز بتعجيز الغير
اياه انتهى يعني عجز عن الممكن بالنسبة اليه وهو ظاهر مما قيل يلزم على هذا ان يكون الواجب
قادرا على اعدام المعلول مع وجود علته دفعا للعجز وهذا يستلزم جواز تخلف المعلول عن علته
التامة وهو خلاف تقرير القوم وهم [illegible] فالجواب انه لا يخلو اما جواب عن المنع المذكور راجعا
بتغيير الدليل الى الدليل الممنوع الى الدليل المصرح به في الاية لكن جعل الف على عدم الكون
بان يقال لو وجد الهان قادران على الكمال مباينان للعالم بالفعل لم يوجد مصنوع
فضلا عن العالم اذ لو وجد شيء على تقدير التعدد فالعلة التامة لوجوده اما قدرة
كل منهما مع ارادته فيلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد شخصي وهو محال
كما تقرر في محله او قدرة احدهما مع ارادته فلا يكون الاخر خالقا او مجموع القدرتين مع
ارادتهما فيلزم عجزهما عن الخلق والايجاد كما قيل واما بتغييره الى الدليل المشار اليه الاخر

الاخر بان يقال لو تعدد الالهة الصانع للعالم لزم ان يكون وجود العالم مستندا اما الى
كل من القدرتين او احديهما او مجموعهما والكل محال كما قيل واما بطريق ابطال السند
الذي هو جواز الاتفاق المستفاد من سند المانع الاخص وهو وجوب الاتفاق بان
يقال لو جاز اتفاق الصانعين على ايجاد موجود لزم احد المفاسد لان العلة التامة
لوجود ذلك الموجود اما كل من القدرتين او احديهما او مجموعهما والكل محال كما قيل وما قيل
على الثالث من ان غاية ابطال السند بذلك الدليل استحالة الاتفاق وهي لا تستلزم
الممنوع الذي هو لزوم امكان التخالف لجواز ان يكون التخالف محالا ايضا فاسد
لانه اذا استحال كل من الاتفاق والتخالف لم يكن شيء منهما قادرا على شيء من جانبي
الفعل والترك كالجمادات التي ليس من شأنها الاتفاق ولا الاختلاف في فعل اختياري
لعدم كونها فاعلة بالقدرة والارادة وذلك في الفاعل المختار قطعي الف ونعم يتوجه
على الشرط على تقدير ان ما ذكره في هذا الجواب انما ينفي جواز اتفاقهما واشتراكهما في
ايجاد مخلوق واحد لا في ايجاد مطلق المخلوقات ولو بطريق التوزيع كما زعمه المعتزلة
الزاعمون بخلق العباد افعالهم وخلق الواجب تعالى ما عداها وكما زعمه الثنوية والمجوس
بان خالق الخير النور او يزدان وخالق الشر الظلمة او اهرمن اذ لقائل ان يختار الشق
الثالث ويقول على تقدير اتفاقهما على ايجاد المصنوعات بالاشتراك التوزيعي يكون
قدرة كل منهما مع ارادته علة تامة لوجود ما اوجده ولا يكون وجوده بكل من القدرتين
ولا بمجموعهما بل بقدرة احدهما الذي هو موجده ولا يكون واحد منهما خالقا لما اوجده
الاخر فان اراد ان عدم كون الاخر خالقا خلاف المفروض لانه فرض خالقا لكل موجود
فذلك خلاف الواقع في الصورة المذكورة بل انما فرض خالقا لبعض المخلوقات وان
اراد ان عدم كون الاخر خالقا لشيء من المخلوقات خلاف المفروض فمسلم لكنه لم يلزم
مما سبق بل اللازم عدم كونه خالقا فيما اتحد متعلق الارادتين والقدرتين وان اراد
ان عدم كونه خالقا ولو لبعض المخلوقات نقص لا يليق بشأن الاله كما يظهر من الاجوبة
فهو اول المسئلة فالجواب ههنا ايضا ما قاله القوم وهو ان يبين اولا لزوم امكان
التمانع للتعدد بابطال وجوب الاتفاق المذكور باسناد المنع المذكور بما ذكرنا على
وفق مرادهم ثم يبين عدم تعدد مطلق الواجب القادر على الكمال سواء كان خالقا
بالفعل اولا بالبرهانين اللذين ذكروهما [illegible] في المواقف واما المتكلمون فقالوا
يمتنع وجود الهين جامعين لشرائط الالوهية لوجهين الاول انه لو وجد الهان قادران
على الكمال لكان نسبة المقدورات اليهما سواء اذ المقتضي للقدرة ذاتهما ومصحح
المقدورية هو الامكان فيستوي النسبة فاذا يلزم وقوع هذا المقدور المعين اما

س

اما بهما وانه محال لما بيّنا من امتناع مقدور بين قادرين واما باحدهما ويلزم الترجيح بلا
مرجح قال الشريف فلو تعدد الآلهة لم يوجد شيء من الممكنات لاستناده احد المحالين اما
وقوع مقدور بين قادرين واما الترجيح بلا مرجح الثاني برهان التمانع الذي قرّره
اقول ارادوا بوقوع المقدور بهما وقوعه بكل من القدرتين وهو الممتنع المقدور بين
قادرين ولم يتعرضوا بوقوعه بمجموعهما لان للتمانع سندهم معنيين احدهما ارادة احد
القادرين وجود المقدور والآخر عدمه وهو المراد بالتمانع في البرهان المشهور ببرهان
التمانع كما سيجيء تقريره وثانيهما ارادة كل منهما ايجاده بالاستقلال من غير مدخلية
قدرة الآخر فيه وهو التمانع الذي اعتبره في امتناع مقدور بين قادرين وهذا
البرهان مبني عليه ووقوعه بمجموع القدرتين مع ارادة كل منهما الاستقلال فيه يوجب
عجزهما لتخلف مراد كل منهما عن ارادته فلا يكونان الهين قادرين على الكمال ففي تقدير
كونهما الهين قادرين على الكمال يلزم احد المحالين الذين ذكرهما وحاصل هذا البرهان
انه لو وجد الهان قادران على الكمال لامكن بينهما تمانع بالمعنى الثاني ايضا واللازم
باطل اذ لو تمانعا واراد كل منهما الايجاد بالاستقلال يلزم اما ان لا يقع مصنوع اصلا
او يقع بقدرة كل منهما او باحديهما والكل باطل فظهر انه على تقدير التعدد لو وجد مصنوع
لزم امكان احد هذين المحالين اما امكان التوارد واما امكان الرجحان من غير مرجح والكل
محال وبهذا الاعتبار اشار العلامة التفتازاني والشريف المحقق الى ان الملازمة في
الآية يمكن ان كون قطعية بناء على هذا البرهان مع حمل الفساد على عدم التكوين وان لم
تكن قطعية بناء على برهان التمانع على نحو ما زعمه بعضهم فيها هكذا يجب ان يحقق
هذا المطلب الجليل لا كما زعمه الشارح لا يقال لعل مراده ذلك لانا نقول يأباه قوله
لانا نقول تعلق ارادة كل منهما اه ويأباه تقييد الآلهة بالخالق مع انك ستعرف
اختلال ما يذكره في اتمام البرهان قوله لا يقال انما يلزم العجز اذا انتفى القدرة اه
يعني لا نم انه على الثاني اي على تقدير عدم كفاية شيء من القدرتين مع الارادة يلزم
عجزهما لجواز ان يكون عدم كفاية القدرة مع الارادة لكون تلك الارادة ارادة الايجاد
بالاشتراك لا ارادة الايجاد بالاستقلال ليلزم العجز فان القدرة انما تؤثر على
وفق الارادة فكما ان الارادة اذا تعلقت في الازل بوجود العالم فيما لا يزال فانه
تؤثر القدرة الا في وجوده اللايزالي فكذا اذا تعلقت بوجوده بالاستقلال
بالاشتراك فيقصر في تأثير القدرة وتعلق الارادة زيادة ونقصان فليكن
عدم الكفاية ههنا للتنقيص التابع لارادة الاشتراك وهو لا ينافي الاقتدار على
الايجاد بالاستقلال ليلزم عجزهما ولم يورد المنع على لزوم المحذور في الشق الاول لان

لان كون قدرة كل مع ارادته كافية في وجود العالم لكونه حكما ايجابيا لا يتصور الا
بان يكون الكل علة تامة مستقلة بالتأثير بخلاف سلب الكفاية نعم لو اسند الكفاية
في الشق الاول الى مجرد القدرة لامكن ايراد المنع هنا على الملازمة الاولى او على كل
من الملازمتين بان يقال انما يلزم اجتماع المؤثرين التامين على معلول واحد ان
اراد كل منهما الايجاد بالاستقلال لكن يجوز ان يريد كل منهما الايجاد بالاشتراك
وايضا انما يلزم العجز لو انتفى القدرة على الايجاد بالاستقلال اه لكن فرق بين نفي
الكفاية الى مجرد القدرة وبين اسناده الى مجموع القدرة والارادة واما تعرضه في
الجواب للملازمة الاولى فهو للتنبيه على ان الملازمة الثانية كالاولى في البداهة
وعدم قبول المنع لا لاجل انه اورد في السؤال المنع على كل من الملازمتين فلا
اضطراب في كلامه كما توهمه اقوله لانا نقول تعلق ارادة كل اه ترك القدرة
ههنا لانها تابعة للارادة في التأثير واراد بالارادة ارادة الايجاد بالاستقلال
فهو اثبات للملازمة الممنوعة بتحرير المراد بان يقال المراد بالارادة في جميع
الشقوق الثلثة ارادة الايجاد بالاستقلال فعلى هذا ان كان ارادة كل منهما كافيا
في وجود العالم المراد موجبا لتأثير كل من القدرتين بالاستقلال لزم اجتماع المؤثرين
التامين وان لم يكن شيء من الارادتين كافيا فيه بل الكافي مجموعهما يلزم عجزهما
لتخلف مراد كل منهما عن ارادته وهاتان الملازمتان بينتان لا تقبلان المنع ولما
توجه عليه ان يقال على هذا التحرير يندفع المنع عن تلك الملازمة لكن يتوجه على
الدليل ان الترديد بين الشقوق الثلثة غير ظاهر اذ بقي هناك احتمال رابع جوزه
المانع وهو احتمال ارادتهما الايجاد بالاشتراك وتأثير قدرتهما على وفق ارادتهما اجاب
عنه بقوله وما اوردتم في سند المنع اه فكانه قال واما احتمال ارادتهما الايجاد بالاشتراك
فهو باطل لان ارادة الاشتراك في حمل الخشبة من الحاملين لامكان الزيادة والنقصان
في تأثير قدرتيهما ولما لم يتصور الزيادة والنقصان في تأثير قدرة الواجب لافتقارهما
بالاجسام والجسمانيات القابلة للانقسام لم يمكن تعلق ارادة الواجب بالايجاد بالاشتراك
والا لزم تخلف المراد عن الارادة فما ذكرتم في سند المنع اي في تنويره اذ السند بمعنى
ما يذكر لتقوية المنع شامل للتنوير لا يفيد تجويز العقل ذلك الاشتراك في ارادة
الواجب لانه قياس مع الفارق البين وحاصل كلامه لو جاز منهما ارادة الايجاد
بالاشتراك لزم الزيادة والنقصان في تأثير قدرة الواجب فيلزم ان يكون الواجب
جسما وقدرته جسمانية تنقسم باعتبار محلها هذا وفيه نظر لان تعلق الارادة بفعل
بالاشتراك من جملة الممكنات كما صدر من الحاملين فيلزم ان يكون مقدورا للواجب

ولذا ذهب الاستاذ الى ان افعال العباد واقعة بمجموع القدرتين في اصل الفعل وما
ذكره من لزوم الجسمية والجسمانية ظاهر المنع فلا ينبغي الاكتفاء بامثاله في هذا المطلب الجليل
فما ذكره من الوجه المتين ضعيف جدا قوله اذ في هذه الصورة ينقص كل واحد منهما آه الميل
مبدأ الحركة الذاتية طبيعية كانت او قسرية او ارادية ولا ميل في الحركة العرضية كحركة جالس
السفينة بحركتها فان الميل فيها لا في الجالس واشار به الى ان حركة الخشبة من موضع الى آخر
عرضية بسبب الحركة الارادية للحاملين التابعة لميلهما ولكل منهما ميل في القوة لو خرج الى
الفعل لاستقل به في الحمل لكنهما قسما ذلك الميل بينهما الى قسمين فاخرج احدهما من القوة
الى الفعل احد القسمين والآخر القسم الآخر فكان تنقيص كل منهما من ذلك الميل بقدر ما
اخرجه الآخر من القوة الى الفعل والزيادة والنقصان في الميل الخارج الى الفعل تابعان
لتشديد الاعتماد واضعافها والاظهر ان يقال ينقص كل واحد منهما من القوة التي بها
يستقل في الحمل قدر ما يتمها ما صدر عن الآخر قوله وليس واحد منهما بهذا القدر من الميل
فاعلا مستقلا آه لعله اراد ان نفس عجزهما اللازم للشق الثاني ليس بمحذور وبل المحذور
ما يلزمه ذلك العجز من عدم كونهما خالقين مستقلين وهو خلاف المفروض الذي هو كونهما
خالقين مستقلين وفيه ان الدليل على هذا انما ينفي تعدد الخالق بالاستقلال لا تعدد
الخالق مطلقا ولو بالاشتراك الاجتماعي الا ان يقال لما بطل احتمال ارادتهما الايجاد بالاشتراك
الاجتماعي بما ذكرنا في هذا الجواب بطل احتمال تعدد الخالق بالاشتراك الاجتماعي ايضا لا
ان ابتناء تعدد الخالق بالاشتراك التوزيعي لم يبطل بهذا الجواب ايضا فاوجه ما فعله القوم
كما عرفت في تضعيف هذا المقام والحديث المفضل المنعام قوله ليس المؤثر الا تعلق القدرة
والارادة المشهور عند الاشاعرة نسبة التأثير الى القدرة وعند الماتريدية الى صفة
التكوين لا الى الارادة فعطف الارادة هنا على القدرة اما من كون مجموع القدرة والارادة
مؤثرة كون الارادة مؤثرة ايضا او على جعل التأثير اعم من التأثير بالذات او بالواسطة
الارادة مؤثرة في تأثير القدرة المؤثرة في المقدور ولك ان تقول التأثير المختص بالقدرة
هو بمعنى الايجاد والمراد ههنا تأثير العلة التامة التي هي مجموع القدرة والارادة وهو
بمعنى الايجاب وان تقول الواو بمعنى مع اي القدرة المقرونة للارادة فلا يلزم اسناد
التأثير الى الارادة قطعا قوله وكلهم دعوا المكلفين اولا آه اي قبل سائر التكاليف
او قبل التكليف بالتوحيد [illegible] وهذا نظير ما سبق منه في بحث النظر من ان التكليف
اما بالاقرار والانقياد [illegible] بل التكليف اولا بالايمان والتكليف
والتكليف بالاقرار لانه لا دليل على قبول الايمان سواه فالآية في كلمة الشهادة المختلف

المكلف باقرارها بمعنى واجب الوجود المستجمع لشرائط الالوهية لا بمعنى المعبود بالحق
فقط قوله قال الله تعالى اتعبدون ما تنحتون الآية الهمزة لانكار الواقع لا لانكار
الوقوع اذ عبادتهم للاصنام واقعة لكنها غير لائقة ثم ان ما سبق منه من الاقتباس من
قوله تعالى ولا يشرك بعبادة ربه احدا دال على ما هو المطلوب من عدم صحة تشريك احد
من الموجودات وهذه الآية تدل على عدم صحة تشريك الاصنام التي نحتوا وعملوها بايديهم
ومع ذلك انما تعرض بهذه الآية بعد الاقتباس المذكور لان قوله تعالى والله خلقكم وما
تعملون متضمن لدليل عدم صحة الاشراك لان المعبود يجب ان يكون نافعا او ضارا
ليعبدوه لجلب نفع او دفع ضرر ولا شيء يصلح لذلك سوى الله تعالى لان ما سواه
مخلوق له تعالى فان كان عبادتهم للاصنام لاجل ذوات الاحجار فهي مخلوقة له تعالى وان
كانت لاجل الصورة الانسانية والملكية او غيرهما من الصور المخصوصة الحاصلة لتلك
الاحجار من نحتهم وعملهم فهي ايضا مخلوقة لله تعالى فقد ظهر ان كلمة ما في قوله تعالى وما
تعملون سواء حملت على المصدرية كما هو الظاهر والمعنى والله خلقكم وعملكم او على الموصولة
والمعنى والله خلقكم والشيء الذي تعملون فالآية دالة على ان افعال العباد مخلوقة له تعالى
اذ الفعل بمعنى التأثير امر اعتباري ليس من الاعيان بل المراد بالفعل المخلوق هو الامر الموجود
الحاصل بذلك التأثير وهو الحاصل بالمصدر بمعنى الهيئة الحاصلة للفاعل او المنفعل وذوات
الاحجار ليست مما يعملون بل مما يعملون هو الهيئة الحاصلة لتلك الاحجار من نحتهم واذا
كانت الهيئة الحاصلة للمنفعل مخلوقة له تعالى كانت الهيئة الحاصلة للفاعل مخلوقة له تعالى
قطعا اذ لا فرق بينهما ولا قائل بالفصل بينهما فافهم ولا ظهير له اي لا معين فيما يحتاج اليه
في اصل الفعل هذا ان حمل قوله لا شريك له على معنى لا شريك له في الخلق والايجاد كما حمله الشارح
وان حمل على معنى لا شريك في الالوهية كما قلنا فالمراد ههنا لا معين له بان يكون شريكا في
الخلق او فيما يتوقف هو عليه كتعلق ارادته ولما كان الواجب تعالى مستقلا في الايجاد وتعلق
الارادة لم يتصور ان يكون له معين لا في الايجاد ولا في تعلق الارادة وايضا ذلك المعين
ان كان واجبا فقد بطل وان كان ممكنا فاعانته للواجب غير ممكن لان اعانته موقوفة
على ايجاد الواجب تلك الاعانة وما قيل الاعانة انما يكون للعاجز ففيه نظر لفقد العجز في
الاعانة في حمل الخشبة فليتأمل قوله لا بطريق حلول الشيء في المكان آه حمل الحلول في كلام
المصنف المعنى اللغوي الاعم من حلوله في المكان ومن الحلول المحوج للمحال الى المحل كحلول
الصفة مع ان قوله فيما سيأتي ولا في جهة وحيز مغن عنه بناء على ان الحيز لكونه شاملا لحيز
الجوهر الفرد ومكان الجسم اعم من المكان وسلب الاعم يستلزم سلب الاخص ولان النقل
ان مراد المصنف من هذا الكلام رد النصارى كما يفهم من المواقف وعلى تقدير حمل الحلول على

الاصطلاحي المحوج لا يتم لجواز ان يكون قولهم بحلول الذات في بدن المسيح او في نفسه بطريق
الحلول في المكان وان دل كلام المص في المواقف على ان مراد النصارى هو الحلول الاصطلاحي
فانه في حلول القديم في الحادث محل نظر ظاهر بل الظاهر من كلام بعضهم هو حلوله فيه بطريق الحلول
في المكان كما ستعلمه مع ان الحيز بمعنى الوضع ليس اعم من المكان بحسب الحمل بل بحسب التحقق فكل منهما
معنى مغاير له لمعنى الآخر ولا بأس بسلب المفهومات المتغايرة المستلزمة بعضها للبعض في مقام
التنزيه الكامل والحلول المحوج عند المتكلمين منحصر في حلول الصفة في الموصوف اذ لم يثبت عندهم
حلول الصور قرره السهولي قوله لتنزهه عن المكان والحيز الظاهر انه استعمل الحيز في معناه الاعم
وهو الوضع لان سلب الاعم ادخل في نفي الاخص وللاشتباه ان سلب الاخص لثبوت الاعم
نعم قد يستعمل مرادفا للمكان لكن يأباه تغيير التثنية في قوله لكونهما من خواص الاجسام والجسم
فمراده من الجسمانيات اعم من العوارض والجوهر الفرد وما تألف منه غير قابل للابعاد كالخط و
السطح الجوهريين وانما تعرض بالعوارض لان المراد نفي حلوله في المكان اعم من ان يكون حلولا
بالذات كما في حلول الاجسام او بالتبع كما في حلول الاعراض وبالجملة لو كان الواجب تعالى حالا
في المكان يلزم ان يكون تعالى جسما او جسمانيا سواء كان المكان عبارة عن البعد المجرد الموهوم
او الموجود الذي يشغله الجسم او عن السطح الباطن للجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر للجسم
المحوي المتمكن فيه للتلازم بين التمكن والجسمية وذلك محال كما سيأتي قوله واما الثاني فلاستلزامه
الاحتياج اه لان حلول الصفة حلول بالمعنى الاصطلاحي وهو الحصول على سبيل التبعية وانه
ينفي الوجوب الذاتي كما في المواقف فليس المراد بحلول الصفة منحصرا في ان يكون الحال صفة
بل المراد هو الحلول على وجه يحتاج الحال في وجوده الى ذلك المحل اعم من ان يكون صفة او لا لان
الحلول بذلك المعنى منافي للوجوب الذاتي باي طريق كان واما اذا لم يكن الحال محتاجا الى ذلك
المحل فذلك الحلول حلول في المكان لا غير وما قيل اما الحلول بطريق تجرد في تجرد آخر مقوم لذلك
الآخر كما جوزه الامام فلا يجدي في نفيه شيء مما ذكر ههنا لمندفع بان الجوهر المجرد الى ان
كان محتاجا في وجوده الى المجرد الآخر المحل فقد اندفع ذلك والا فهو ليس حلولا بالمعنى
الاصطلاحي ولا حلولا في المكان بل هو اتحاد بمعنى انضمام شيء الى شيء وسيبطله ثم انه
لم يجعل الحلول في المكان منافيا للوجوب الذاتي مع ان الحال في المكان محتاج اليه لانه افتقار
في التمكن لا احتياج في الوجود والمنافي للوجوب هو الثاني لا الاول كما اشار اليه الشارح
الجديد وفيه ان مطلق الاحتياج منافي للوجوب الذاتي بالاجماع القطعي كما عرفت ولذا
قال شارح المقاصد ان الحال في الشيء يفتقر اليه في الجملة سواء كان حلول جسم في مكان
او عرض في جوهر او صورة في مادة كما هو رأي الحكماء او صفة في موصوف كصفات المجردات و

والافتقار الى الغير ينافي الوجوب فان قيل قد يكون حلول احتراز كالمأخوذ الورد قلت
ذلك من خواص الاجسام ومفض الى الانقسام وشاهد الى حلول الجسم في المكان انتهى
وانما قال في الجملة لان الممكن لا يحتاج الى مكان معين بل يحتاج الى مكان ما بخلاف
الصفة المعينة فانها تحتاج الى محل معين قوله والنصارى ذهبوا الى حلوله في عيسى
عليه السلام كذا في شرح الجديد للتجريد والظاهر انه حمل قول المص ولا يحل في غيره على
معنى انه تعالى لا يحل ذاتا ولا صفة في غيره بقرينة ما سينقله عن المواقف فلا يتوجه عليه ما
قيل ان هذا الكلام لا ينطبق الا على الاحتمالين الاولين من الاحتمالات الستة المنقولة عن
المواقف اي حلول الذات في بدن المسيح او في نفسه فالتردد بين الستة بعدم الجزم بحلوله
في عيسى عليه السلام ليس كما ينبغي انتهى اذ على ما ذكرنا دخل الاحتمالات الاربعة اعني حلول
الذات او الصفة في البدن او النفس اما الاحتمالان الاخيران فلمجرد توسيع دائرة
الاحتمال لتمييز الحق عن الباطل وان لم يذهب اليه احد نعم يتجه على الشارح ان مذهب النصارى
ليس مجرد الحلول بل اما الحلول او الاتحاد الا ان يقال مراده ابطال الحلول ههنا والاتحاد فيما
سيأتي لكن يبقى اختلال النقل عن المواقف لان المص لم يقتصر في المواقف على الحلول بل قال
وضبط مذهبهم انهم اما ان يقولوا باتحاد ذات الله تعالى بالمسيح او حلول ذاته فيه او حلول
صفته وكل ذلك اما بدنه او بنفسه واما ان يقولوا بشيء من ذلك وح فاما ان يقولوا
اعطاه الله تعالى قدرة على الخلق والايجاد اولا ولكن خصه بالمعجزات وسماه ابنا
تشريفا واكراما كما سمى ابراهيم خليلا فهذه ثمانية احتمالات كلها باطلة الا الاخير ويتجه
على المص ان ترك محتملات كلام النصارى وهو اتحاد الصفة بالبدن او النفس والنقض
بغير المحتملات ليس كما ينبغي ولذا قال شارح المقاصد والاحتمالات التي يذهب اليها
المتأخرون في هذا الاصل ثمانية حلول ذات الواجب او صفته في بدن الانسان او روحه
وكذا الاتحاد والمتأخرون منهم نصارى ومنهم متشبهون الى الاسلام اما النصارى فقد ذهبوا
الى انه تعالى جوهر واحد له ثلاثة اقانيم هي الوجود والعلم والحيوة المعبر عنها عندهم
بالآب والابن وروح القدس ويعنون بالجوهر القائم بنفسه وبالاقانيم الصفة
وجعلوا الواحد ثلثة مهالة او ميل الى ان الصفات نفس الذات ثم قالوا ان الكلمة وهي
اقنوم العلم اتحدت بجسد المسيح وتدرعت بناسوته بطريق الامتزاج كالخمر بالماء
عند الملكانية وبطريق الاشراق كما تشرق الشمس من كوة على بلور عند النسطورية
وبطريق الانقلاب دما ولحما بحيث صار الاله هو المسيح عند اليعقوبية ومنهم من قال
ظهر اللاهوت بالناسوت كما يظهر الملك في صورة ابنه وقيل تركب اللاهوت
والناسوت كالنفس مع البدن وقيل ان الكلمة قد تداخل الجسد فيتحد معه خوارق

الحادث وقد تفارقه فيجعله الكلام والالفات الى تنزيه ذلك من الهذيان انتهى والظاهر من الاخير
جواز الحلول فيه بطريق الحلول في المكان وظهر ان قولهم بالاتحاد اغلب واكثر من قولهم بالحلول
فلو نقل الشارح في المواقف هنا او بعد قول المص ولا يتحد بغيره وجعل رد النهاوندي
بمجرد نفي الحلول والاتحاد لكان موافقا لما في كتب القوم ولم يحتج الى ترك الاتحاد ولا الى تغيير
معنى قوله واما ان لا يقولوا بشيء من ذلك ولم يكن منافيا للمنقول عن الانجيل حيث اقتصر
فيه على الحلول ولا محلص الا بان يحمل الحلول في كلامه هنا ولو فيما نقله عن المواقف على ما
يعم الاتحاد [illegible] كلها باطلة اما حلول الذات فلما عرفت واما حلول الصفة فلانها ان انفصلت
عن الذات يلزم انتقال الصفة من محل الى محل آخر وهو محال عند المتكلمين لان الانتقال من لوازم
من خواص الاجسام وعند الحكماء لان محل الصفة عندهم من مشخصاتها فعند الانفصال
يزول تشخصها فتنعدم فلا يكون الحاصل في المحل الآخر تلك الصفة بعينها بل صفة اخرى
وليس ذلك انتقالا بل انعدام صفة عن محل وحدوث صفة اخرى في محل آخر وايضا العلاقات
الذاتية للواجب تعالى مقتضى الذات فلا يمكن انفصالها عنه وان لم ينفصل يلزم ان يكون
الصفة الواحدة بالشخص قائمة بمحلين متباينين وذلك قطعي البطلان فقد بطلت الاقسام
الاربعة الاول واما الخامس المتبادر في الاتحاد بخواص الالوهية بطريق الاشراق كما هو
مذهب السهروردية اذ ليس الاتحاد بطريق الاشراق اتحادا حقيقيا ولا موجبا للحلول فلانه
لا مؤثر في الاجسام كالطير الذي نفخ عليه السلام فيه الا الله تعالى عند المليين وان خالف
بعضهم في بعض الاعراض اعني افعال العباد واما السادس فليس بباطل في نفسه الا انه
لم يرد في شرعنا اطلاق الاب والابن الله عليه تعالى وعلى عيسى عليه السلام بل ورد النهي عنه
[illegible] وما نقل عن الانجيل آه معارضة بان يقال لو لم يكن حالا في عيسى عليه السلام لم يقع
في الانجيل ما هو المنقول وقد وقع فيه وحاصل الجواب ان وقوعه في الانجيل هم لجواز ان يكون
من المحرفات ولو سلم فيجوز ان يكون قوله اني استعارة تمثيلية تشبيها لحال ربه معه بحال
الاب مع الابن في كمال الاختصاص بقرينة القواطع العقلية او ان يكون اطلاق الاب
مبنيا على اصطلاح القدماء حيث اصطلحوا على اطلاق الاب على المبدأ بمعنى المربي ولو سلم
فليكن من قبيل المتشابهات فاما ان يترك على حاله كما ذهب اليه المتقدمون او يؤول بتأويل
يدل على صحته الدليل مثل كمال الاختصاص كما ذهب المتأخرون وعلى كل تقدير لا يدل على
الحلول الحقيقي [illegible] وذهب غلاة الشيعة يعني ان المص قصد بنفي الحلول ردهم ايضا كما
صرح في المواقف وليس بتوجه عليهم اذ ليس في مذهبهم ما يوجب الحلول اذ الظهور
غير الحلول فان جبرئيل لم يحل في بدن دحية الكلبي بل ظهر بصورته فهم على تقدير اثبات الحلول
لم يريدوا معناه الحقيقي الموجب لكون الحال جسما او جسمانيا فلا يرد عليهم ولا على المتصوفة

المتصوفة القائلين بكون الموجودات مظاهر بان المخالف في عدم الحلول والاتحاد ثلث
طوائف الاولى النصارى الثانية النصيرية والاسماعيلية من غلاة الشيعة الثالثة بعض
المتصوفة وكلامهم مخبط بين الحلول والاتحاد والضبط ما ذكرنا فقول النصارى ورأيت
من ينكر الحلول والاتحاد اذ كل ذلك يشعر بالمغايرة ونحن لا نقول بتلك المغايرة وهذا العذر
اشد فيما من ذلك انتهى ففي كلامه ايماء الى توجيه كلام المتصوفة ايضا ولقائل ان يقول لو
فرضنا ان كلام بعض المتصوفة قابل للتأويل بالظهور بحيث لا يلزم الحلول بالمعنى الحقيقي
لكن لا يمكن ذلك في كلام البعض الآخر منهم كالقائلين بان السالك اذا امعن في السلوك
وخاض لجة الوصول فربما يحل الله فيه كالنار في الجمر بحيث لا تمايز ويتحد به بحيث لا اثنينية
ولا تغاير ويصح ان يقول هو انا وانا هو وح يرتفع الامر والنهي ويظهر من الغرائب والعجائب
ما لا يتصور من البشر كما في شرح المقاصد ولا في كلام غلاة الشيعة حيث لم يتحاشوا عن
اطلاق الالهية على ائمتهم كما في المواقف فمرادهم بظهور الروحاني في الصورة الجسمانية
فظهوره في الصورة الحاجسمانية الظاهرة على كل احد كعلي رضي الله عنه واولاده لا في
الصورة الجسمانية التي يراها بعض حضار المجلس دون بعضهم كالصورة التي ظهر فيها
جبرئيل عليه السلام وكالصورة التي يظهر فيها الجن والشياطين فقولهم كقول بعض النصارى
ظهر اللاهوت بالناسوت فليس ذلك الظهور الا حلول او اتحاد وايضا الظهور مطلق
الصورة الجسمية الخارجية كثيفة كانت كصورة ائمتهم او لطيفة كالصورة التي ظهر بها
جبرائيل يستلزم كون الظاهر جسما على مذهب المتكلمين من كون الملك والجن والشياطين
اجساما لطيفة والا فالمجردات كما لا تظهر بالصورة الخارجية الكثيفة لا تظهر بالصورة
الخارجية اللطيفة ولذا ذهب الحكماء الى ان الصور التي ظهر بها المجردات صور خيالية لا صور
خارجية فتنظيرهم بظهور جبرئيل في صورة دحية فاسد عند الحكماء والمتكلمين وان اراد تأويل
مذهب الفريقين بما ارتضع به من مذهب المتصوفة من كون الموجودات بظاهر للتجليات
فمع انه غير مرضي عند المص والعلامة التفتازاني وغيرهما من المحققين غير صحيح لان تلك
الفرقة لا يطلقون الالهية على الموجودات ولا يحصرون الظهور في بعض الاحيان او في بعض
الاوقات [illegible] ولا يقولون بانه حادث ذكر في المواقف ان الحادث هو الموجود بعد العدم
وما لا وجود له لا يقال له حادث وان تجدد بل يقال له متجدد وهو على ثلثة اقسام الاول
الاحوال ولم يجوز تجددها في ذاته تعالى الا ابو الحسين من المعتزلة فانه قال بتجدد العالمية
بتجدد المعلومات الثاني الاضافات ويجوز تجددها اتفاقا من العقلاء الثالث السلوب
فما نسب الى ما يستحيل اتصافه تعالى به امتنع تجدده كسلب الجسمية والجوهرية والعرضية
والا جاز كسلب المعية مع الحادث فان المعية تزول اذا عدم الحادث اذا عرفت هذا

فقد اختلف في كونه تعالى محلا للحوادث اي الامور الموجودة بعد عدمها فمنعه الجمهور من العقلا
من ارباب الملل وغيرهم واثبته المجوس في كل حادث هو صفة كمال والكرامية فيما يتوقف عليه
الايجاد من الارادة او قوله تعالى كن انتهى ما لا فالموصول فيما قيل لازما يقوم بذاته لا بد ان يكون
من صفات الكمال عبارة عن الصفة الحقيقية الموجودة فلو كان ذلك القائم بذاته تعالى حادثا
يلزم ان يكون تعالى فاقدا في الازل عن صفة كمال واللازم محال لانه نقص مناف للوجوب
الذاتي الموجب لخروج جميع الكمالات الممكنة الى الفعل في الازل واورد عليه بقوله
وهذا انما يتم آه وحاصله انا لا نسلم ان كل صفة حقيقية قائمة بذاته تعالى يجب ان يكون
صفة كمال لجواز ان يقول بذاته تعالى صفة لا كمال في وجودها ولا نقص في عدمها
اقول السند باطل باتفاق الكل اث واليه ش رح المقاصد ولذا اقتصروا على
الايراد الآتي واورد على هذا الدليل آه حاصله انا نسلم ان كل صفة حقيقية
قائمة بذاته تعالى لا بد ان تكون من صفات الكمال وان حدوثها يستلزم الخلو عنها في
الازل ولكن لا نم ان الخلو عنها في الازل نقص وانما يكون نقصا لو امكن حصولها
في الازل وهو ممنوع لجواز ان يتصف الواجب تعالى بكمالات متعاقبة يقتضيها ذاته الواجب
بشروط معدة بان يكون كل منها شرطا معدا للاحق فيمتنع وجود اللاحق قبل شروطه
الغير المتناهية فيكون كل صفة حادثة كمالا ممكنا في وقتها لا قبلها والنقص عدم حصول
الكمال الممكن لا عدم حصول الكمال الممتنع ومن غفل عنه احتج بانه خلو الذات
عنه في الازل يستلزم عدم اتصافه تعالى ببعض الكمال في بعض الاحوال وهو باطل
لنقص فيه تعالى اذ يجب اتصافه تعالى بكل كمال في جميع الاحوال انتهى لان وجوب
الاتصاف في جميع الاحوال اول المسئلة وكذا قول اهل التحقيق ليس له كمال
متوقع اذ لا يسلمه الخصم فلا بد من ابطاله بادلة بطلان مطلق التسلسل كما يبطله
نعم يتوجه ذلك فيما اذا كان تلك الحوادث القائمة بذاته مستندة اليه تعالى بالاختيار
لامتناع وجود كل صفة قبل وقت وجودها لكن المورد اشار في السند الى ان منع
استنادها اليه تعالى بالايجاب كما حررنا واجيب بانه اذا كان كل فرد حادثا
آه قيل سند المورد لا ينحصر في ذلك اي في حدوث كل فرد بل شامل له ولما اذا كان هناك
فرد قديم ازلي وفرد آخر حادث باق الى الابد او غير باق فح لا شك في قدم النوع واما
قيل ان ما ثبت قدمه يمتنع عدمه فليس بمسلم كما سبق منا انتهى اقول فعلى هذا لا نم
جواب الآتي ايضا من الابطال بجريان برهان التطبيق اذ لا يكون الصفات
الحادثة غير متناهية ح بل واحدة او متناهية دائما بالفعل وان لم يكن واقعة عند
قدم اقول ذلك مدفوع لان الفرد القديم ان كان مقتضى الذات من حيث هي هي امتنع

امتنع زواله وان كان مقتضى الذات بشرط عدم حدوث ممكن كما جوزه الشر
فيما سبق فذلك الممكن لا يجوز ان يكون صادرا عن الواجب تعالى بالايجاب والا كان قديما
او مستندا اليه بشروط معدة غير متناهية والكل محال فيكون صادرا عنه بالاختيار
عنه بالاختيار فيلزم ان يكون الواجب مختارا في بقاء ذلك الفرد القديم بحسب كل
زمان يفرض لامكان ايجاد ذلك الممكن في كل من تلك الازمنة واذا كان تعالى مختارا
في بقائه لم يكن ذلك الفرد مقتضى الذات ولا مقتضى مقتضى الذات بل مقتضى امر آخر
مثله فيلزم التسلسل في امثاله او يكون ذلك الفرد صادرا عن الواجب بالاختيار فلا يكون قديما
لامتناع استناد القديم الى الفاعل المختار وهو خلاف المفروض فقولهم ما ثبت قدمه
امتنع عدمه مسلم في ذات الواجب وصفاته الذاتية وان لم يكن مسلما في قدم الجواهر الممكنة
كما قال الحكماء فالسند المذكور المورد لو جاز فانما يجوز بان يكون كل فرد حادثا مستندا
الى الذات بالايجاب وكل سابق شرطا معدا للاحق على نحو ما ذكره الحكماء في الحركات فلا شك
في صحة جوابه الآتي قوله والمراد من الحادث هنا الصفة الحقيقية آه جواب سؤال مقدر
اورده الكرامية ونقل مثله عن الامام الرازي حيث قالوا كون الواجب محلا للحوادث لا نم
على جميع الفرق وان كانوا يتبرؤن عنه باللسان اما الاشاعرة فلقولهم بكونه تعالى قادرا
على الممكن قبل وجوده وغير قادر بعد وجوده سامعا لصوته مبصرا لصورته بعد ما لم يكن كذلك
واما المعتزلة فلقولهم بحدوث المريدية والكارهية لما اراد وجوده او عدمه والمعنية
والمبصرية للاصوات الا لوان عند حدوثها وكذا بتجدد العالمية بتجدد المعلومات عند ابي
الحسين واما الفلاسفة فلقولهم بان لله تعالى اضافة الى ما حدث ثم قبل بالقبلية والمعية
ثم البعدية وحاصل الجواب انه انما يتوجه ذلك لو كان المراد من الحادث هنا اعم من الصفة
الحقيقية والاعتبارية وليس كذلك بل المراد الصفة الحقيقية سواء كانت ذات اضافة
كالعلم والقدرة والارادة وغيرها او لم يكن كالحيوة فان الحادث حقيقة في الموجود
بعد العدم وان اطلق مجازا بمعنى مطلق المتجدد وهو منشأ السؤال المذكور قال في المواقف
الصفات على ثلثة اقسام حقيقية محضة كالحيوة والسواد والبياض وحقيقية ذات
اضافة كالعلم والقدرة واضافة محضة كالمعية والقبلية وكالصفات السلبية ولا
يجوز التغير للواجب في القسم الاول مطلقا ويجوز في القسم الثالث مطلقا واما
القسم الثاني فانه لا يجوز التغير في نفسه ويجوز في تعلقه انتهى ثم تحرير محل النزاع
بهذا الوجه جعله المص في المواقف في صدر البحث قبل الاستدلال عليه فالمناسب الشر
ان يجعله كذلك الا انه اخره الى هنا ليكون جواز التجدد في الصفات الاضافية السلبية
منشأ للنقض الآتي قوله واما الصفات الاضافية والسلبية آه اراد بالصفات

الاضافية نفس الاضافات سواء كان اضافة الذات كالقبلية والمعية او اضافة الصفات
الحقيقية ذات الاضافة كتعلق العلم والقدرة والارادة كما انه اراد بالسلبية نفس السلوب
وانما قيد جواز التبدل والتغير فيهما بقوله في الجملة لان من جملة الاضافات ما لا يجوز تبدلها
كتعلق العلم والقدرة في الازل وكذا من جملة السلوب كسلب النظير والاتحاد والحلول و
سائر النقائص قوله وذلك لان التبدل فيها اه يعني انما جاز التغير فيهما لان هما نسبتان
متغيرتان بتغير احد الطرفين في ذاته ولا يجب ان يكون ذلك الطرف المتغير طرف الموصوف
بهما بل هو فيما كان فيه طرف ما اضيف اليه فان المبصر مثلا يوجد ويتغير ذاته من العدم
الى الوجود فيحدث تعلق البصر فكان يجدد تعلق صفة البصر بتغير ذات المضاف اليه المبصر
لا بتغير ذات البصر لا بحدوث ذاته ولا بحدوث صفة البصر كما قد يكون مثله في المخلوقات
وكذا الكلام في تعلق السمع وغيره فقد جعل تغير الذات هنا اعم من حدوث الذات ومن
حدوث صفة الحقيقية كحركة الشيء المنقلب من اليمين الى اليسار ولذا قال وانت ساكن اي
غير متغير الذات فليس مراده ان الصفات الاضافية كالتيامن والتياسر انما تتبدل بتغير ذات
المضاف اليه او صفته الحقيقية لا بتغير الموصوف كيف وهما يتبدلان بتحولك الى الجهة
التي خلفك بالحركة الوضعية في مكانك بل مراده ما ذكرنا من انها تتبدل بتغير كل من الجانبين
فيكفي فيه جانب المضاف اليه فيما يمتنع ذلك التغير في جانب الموصوف ومن تغفل عن حقيقة
الحال قال ما قال ثم يتوجه على الشارح انما ذكره انما يستقيم فيما كانت الاضافة متأخرة
مسببة عن تغير المضاف اليه كتعلق السمع والبصر لا فيما كانت سببا متقدما لتغير المضاف
اليه كتعلق القدرة بالتأثير وان جعل تعلق الارادة والقدرة بالتأثير ازليين فمع انه
يستلزم تخلف المعلول عن علته التامة في ازمنة مقدرة غير متناهية وتحقق احد
المتضايفين اعني الخالقية بدون الاخر اعني المخلوقية في تلك الازمنة او قدم الحادث
باباه نمثله للاضافات المتغيرة بخالقية زيد وعدم خالقيته ولا يجدي ايضا حمل المصير
على الاضافي بالنسبة الى تغير ذات الواجب وان كان ذلك التبدل بسبب تغير ذات شيء
آخر غير المضاف اليه كتغير الزمان اي الممكنات التي تنتزع من تغيرها الزمان لما سبق
منه ان الارادة لما تعلقت في الازل بوجود الممكن في وقت معين فلا تؤثر القدرة فيه
الا في ذلك الوقت لانا نقول لا ينحسم الاشكال بتأثير القدرة في اول الممكنات اذ
لا شيء متغير الذات قبله ولا تخلص الا بان يقال البناء في قوله انما هو متغير المضاف اليه
للمصاحبة لا للسببية فالمراد ان حدوث الاضافات انما يكون مع حدوث المضاف
اليه ذاتا او صفة حقيقية سواء كان حدوث الاضافة سببا لحدوث المضاف اليه ذاتا
او صفة حقيقية كما في تعلق القدرة او مسببا عنه كما في تعلق السمع والبصر ولك ان

ان تقول التأثير لكونه نسبة بين المؤثر والمتأثر متأخرة عن الطرفين ولذا قال الايجي
انما يتعلق بالموجود لا بالمعدوم فتأمل قوله والصفات الحقيقية اه دفع توهم ان تغير
ذات المضاف اليه يستلزم تغير الصفات الحقيقية ذات الاضافة قوله لا يقال هذا
الدليل جار في الاضافة والسلوب اه فيقال ذلك الدليل هو ان صفة الكمال لو كانت
حادثة يلزم الخلو عنها في الازل وهو نقص انتهى وفيه انه ان كان مبنيا على تخصيص المو
الموصول في قول المستدل ان ما يقوم بذاته اه بصفة الكمال كان تلك المقدمة هذيانا
متحدة الموضوع والمحمول خارجا وذهنا وان كان مبنيا على تعميمه كان الجواب الآتي من
الشارح بمنع تلك المقدمة مضمرا للمستدل بل ذلك الدليل ما اشرنا من انه لو كان لشيء
الحوادث الموجودة قائما بذاته تعالى يلزم خلو الذات عن صفة الكمال في الازل واللازم
باطل اما بطلان اللازم فلان الخلو نقص مستحيل في شأنه تعالى واما الملازمة فلان
كل موجود قائم بذاته تعالى لا بد من ان يكون صفة كمال وتخصيص الموصول بالموجود
القائم بذاته تعالى لا ينافي جريانه المسلم في بعض الاضافات والسلوب بناء على ان
صفة الكمال اعم من الاضافات كتعلق العلم ومن السلوب كسلب الجسمية وسائر النقائص
بل نقول هو ان ربما سبق منه من جواز التبدل في الاضافات والسلوب الى ان هذا
النقض بإبراء فلا جهة الدليل المذكور لان التغير والتبدل اعم من التجدد بعد ان لم يكن
كخالقية زيد ومن زوال الازلي كعدم خالقية الازلي الزائل بخلقه ولما كان مدار الاستدلال
المذكور على امتناع خلو الذات عن صفة الكمال في وقت ما سواء في الازل او فيما
لا يزال كان خلاصته ان كل موجود قائم بذاته تعالى فهو صفة كمال ولا شيء من صفة
الكمال بما يخلو عنها الذات في وقت ما سواء في الازل او فيما لا يزال فلا مدخل لقيد
في الازل في الاستدلال وهذه الخلاصة تجري في زعم الناقص في جميع الاضافات
والسلوب ايضا بان يقال كل اضافة كائنة بذاته تعالى كخالقية زيد وايجاد العالم
وكذا كل سلب قائم بذاته تعالى كعدم ايجاد العالم وعدم خالقية زيد صفة كمال ولا
شيء من صفة الكمال مما لا يخلو عنها الذات في وقت ما فلو صح الدليل المذكور لزم ان
يكون الخالقية ازلية لازمة متجددة وعدم الخالقية ابدية لا متغيرة زائلة بالخلق
والكل باطل اما الثاني فظاهر واما الاول فلان ازلية الخالقية تستلزم قدم المخلوق
الحادث وكذا الكلام في تعلق السمع والبصر الحادث عند حدوث المسموع والمبصر وعدم
تعلقهما السابق الازلي الزائل بحدوث التعلق واللاحق الحادث بزوال التعلق عند
فنائهما وفي تعلق العلم والارادة وعدم تعلقهما عند من اثبت لهما تعلقا ذاتيا قوله
لانا نقول اه حاصل الجواب انا لا نم انه جار في جميع الاضافات والسلوب اذ لا يجري في

التغير صح

في مثل ايجاد العالم وخالقية زيد اللذين هما عبارتان عن تعلق القدرة بالتأثير فيهما
لان المقدمة القائلة بان كلا منهما صفة كمال من دليل الجريان ممنوعة وكذا المقدمة
القائلة بان عدمهما صفة كمال ممنوعة بل يتوجه المنع اليها اظهر لان الكمال لو وجد فانما
يوجد في الايجاد والخلق الحادثين لا في عدمهما ازلا وابدا ولذا لم يتعرض بمنعهما والحاصل
هو لا يجري في كل منهما وان جرى في بعضهما كتعلق العلم وسلب الجسمية وسائر النقايص
لكن تخلف الحكم فيما جرى ممنوع لان تلك الاضافات والسلوب لا تخلو الذات عن شيء
منهما في وقت لا في الازل ولا فيما لا يزال فتلخيص كلامه ان الجريان في بعض من كل من الاضافات
والسلوب ممنوع وفي البعض الاخر مسلم لكن تخلف حكم المدعى هلاك ممنوع ففي كلامه
صنعة احتباك من المحسنات البديعية وهي حذف منع التخلف في جانب الاضافات
ومنع الجريان في جانب السلوب كل بقرينة الآخر فلا يتجه عليه ان يقال لا وجه لتخصيص
تسليم الجريان ومنع التخلف بالسلوب ولا لتخصيص منع الجريان بالاضافات
لجريان كل منهما في كل منهما فالمناسب ان يقال اما مثل خلق العالم وعدم خلقه فلا يجري
الدليل فيهما اذ لا كمال في شيء منهما واما مثل تعلق العلم وسلب الجسمية فالدليل
جار فيهما لكن حكم المدعى وهو عدم خلو الذات في وقت غير متخلف فيهما كما لا يخفى
عليه ان يقال الجواب عن النقض بمنع تلك المقدمة مضر لاصل الدليل وذلك لان
موضوع تلك المقدمة في اصل الدليل مخصوص بالموجود القائم بذاته تعالى اعني
الصفات الحقيقية وفي دليل النقض مخصوص بالاضافات والسلوب القائمة بذاته
تعالى ومن البين انه لا يلزم من منع كون الاضافة والسلب صفة كمال منع كون
الصفة الحقيقية صفة كمال ليلزم الضرر نعم لو كان موضوعهما في الدليلين شيئا واحدا
لكان منعهما مضرا بقي كلام هو ان هذا الجواب غير حاسم لمادة الاشكال اذ لا شبهة في
كون التعلق الحادث للسمع والبصر كما لا خصوصا مانع القول بان تعلقهما نحو آخر
من العلم كما ذهب الاشعري ويفهم من العلاوة الاتية ما يدفعه ومع ذلك فالاولى
في الجواب ان يقال لا نم جريان الدليل في جميعها فان من الاضافات والسلوب ما
ما ليس بكمال كالخالقية وعدم الخالقية وكذا عدم تعلق السمع والبصر بالمعدوم
فلا يجري الدليل فيها ومنها ما هو كمال كتعلق السمع والبصر وتعلق العلم وسلب
الجسمية ولا يجري في الاولين اذ لما امتنع حصولهما في الازل لم يكن خلو الذات عنهما
في الازل ويجري في الاخيرين ولا يتخلف حكم المدعى فيهما قوله فان ايجاد العالم وخالقية
زيد ليس من صفات الكمال اه وما قيل لو لم يكن من صفات الكمال لما اتصف به الواجب
تعالى فيعارضه ان يقال لو كان من صفات الكمال لزم خلو الذات عن الكمال الممكن لا

لا في الازل فقط بل في كل زمان سابق على زمان ايجادهما للقطع بامكان ايجاد العالم
وخلق زيد قبل زمان وجودهما بالف سنة او الف الف سنة وهكذا الى غير النهاية في
جانب الازل كما اشار اليه شارح المقاصد حيث قال في تقرير هذا الدليل ان كان ذلك
الحادث من صفات الكمال كان الخلو عنه مع جواز الاتصاف به نقصا بالاتفاق وقد
خلا عنه قبل حدوثه وان لم يكن من صفات الكمال امتنع اتصاف الواجب به للاتفاق
على ان كل ما يتصف هو به يلزم ان يكون من صفات الكمال انتهى فان الاتفاق في الصفة
الحقيقية الموجودة فافهم ويمكن ان يحمل الدليل المذكور هنا عليه بان يحمل قوله في الازل
على معنى في جانب الازل بحذف المضاف ليشمل نفس الازل والاوقات التي في جانبه
لكن لا يرتضيه سياق كلام الشارح فيما بعد كما يظهر قوله بل قد ندعي ان الخلو عنها اي عن
الخالقية في الازل كمال يظهر به استشارة اي تفرده تعالى بالقدم الزماني يقال استأثر
بالشيء خصه بنفسه لكن التخصيص هنا بالاكمل لا بالاختيار والقدم الذاتي عند المتكلمين
بمعنى عدم المسبوقية بالغير وكما ان وجود المتكلم في القدم الذاتي نوع نقص فكذا وجوده
في القدم الزماني فيكون التفرد في كل منهما صفة كمال وقدمه تعالى زمانا يستلزم
قدم لوازم ذاته من الصفات الذاتية بخلاف قدمه الذاتي فاندفع بعض الاوهام
لا يقال لو كان عدم الخالقية في الازل كمالا لما زال عن الذات بالخالقية فيما لا يزال لانا
نقول الزائل بالخالقية عدم الخالقية لا عدم الخالقية في الازل بل هو تعالى بعد خلق
العالم متصف بعدم الخالقية في الازل اذ لما كان سلب المطلق انفع من سلب المقيد
لم يلزم من زوال عدم الخالقية زوال عدم الخالقية في الازل واثار بقية الادعاء الى
ضعفه لان كون الاستشارة بالقدم الذاتي كما لا يخفى هو بخلاف الاستشارة بالقدم الزماني
فانه محل نظر ثم ان غرض الشارح من هذا الكلام نزف من تجويز عدم كون الخالقية كمالا
القطع به بان يقال لو كان الخالقية فيما لا يزال كمالا لم يكن الخلو عنها في الازل كمالا بل
نقصا بناء على امكان وجود العالم في الازل وامكان الاتصاف بالخالقية فيه واللازم
باطل لان الخلو المذكور كمال فظهر امران الاول فساد ما قيل مراده لو سلم ان مثل
ايجاد العالم من صفات الكمال في الجملة فلا نم انه منها مطلقا لجواز ان يكون منها في
الابد لا في الازل فان الخلو عنه في الازل كمال فكيف يكون الايجاد ايضا كمالا لان
اندفع ما قيل اذا وجد خالقية زيد في اليوم مثلا واتصف بها الواجب تعالى في اليوم
لزم النقض في الامس لعدم اتصافه به في الامس وهكذا في اي يوم فرض الاتصاف
لزم النقض قبله انتهى فانه انما يتوجه اذا كان الكلام مبنيا على تسليم كون الخالقية
فيما لا يزال كمالا كما زعمه القائل الاول كما لا يخفى ثم يتجه مثله على العلاوة الاتية على

على انه يمكن ان يقال آه الظاهر ان مراده لو سلم ان ايجاد العالم فيما لا يزال كمال فجريان
الدليل فيه بعد ذلك ممنوع لان المراد من المقدمة القائلة بان الخلو عن صفة الكمال
في الازل نقص في اصل الدليل ان ذلك الخلو نقص مع امكان الاتصاف بها في الازل
فتلك المقدمة من دليل الجريان ممنوعة اذ لما امتنع وجود العالم في الازل لم يمكن الاتصاف
بايجاده في الازل ويتجه عليه امران الاول ما اشرنا من قبل الثاني ان هذا المنع المبني
على تسليم كون الايجاد كمالا هادم لاصل الدليل اذ على هذا للخصم ان يقول الصفات
الكمالية الحادثة التي جوزنا قيامها بذاته تعالى هي التي امتنع الاتصاف بها في الازل لان
جميع الحوادث متساوية الاقدام في امتناع وجودها في الازل على تقدير امتناع وجود
العالم في الازل فان قيدتم تلك المقدمة بامكان الاتصاف في الازل فلا يقوم علينا
والا كان تلك المقدمة ممنوعة كما منعتم فالوجه ان يحمل مراده على تأييد منع كون الايجاد
كمالا ايضا بان يقال لو كان صفة كمال لكان الخلو عنها في الازل نقصا وليس كذلك
لان ذلك الخلو كمال فكيف يكون نقصا ولو سلم انه ليس بكمال فليس بنقص ايضا لانه انما
يكون نقصا لو امكن الاتصاف به في الازل وهو ممنوع لجواز ان يكون العالم ممتنع الوجود
الازلي فلا يمكن الاتصاف بايجاده في الازل فعلى هذا لا يرد عليه شيء من الوجهين المذكورين
اما الاول فلما عرفت واما الثاني فلانه مبني على تحرير تلك المقدمة بما اشرنا اليه فلا يلتفت الخصم
ان يقول يجوز ان يقوم بذاته تعالى صفة كمال حادثة ممتنعة الوجود في الازل نعم لا احد ان
يقول حينئذ يجوز ان يقوم بذاته تعالى حادث لا كمال فيه وممتنع الوجود في الازل لكن ذلك
الايراد وارد غير مندفع على زعم الشارح وان كان مندفعا بما اشار اليه شارح المقاصد
من الاتفاق على ان كل صفة حقيقية يتصف بها الواجب لا بد وان تكون صفة كمال و
للاشارة الى ورود ما اورده فيما نسبق صدره بالامكان وما قيل انما صدره بالامكان
للاشارة الى ضعف هذا القول فان كون وجود العالم ممتنعا في الازل لا ينافي كون
ايجاده تعالى اياه ازليا بان يتعلق ارادته الازلية بوجوده فيما لا يزال والقدرة انما
تؤثر على وفق الارادة فلا يوجد الا فيما لا يزال كما صرح به وقع عليه رد دليل الفلاسفة
على قدم العالم ففيه نظر اما اولا فلان الشارح لم يصرح فيما سبق بكون ايجاد العالم ازليا
كيف وتحقق الخالقية في الازل بدون المخلوق فيه يستلزم تحقق العلة التامة بدون
المعلول واحد المتضايفين بدون الآخر في الازل ولا يجوز بهما عاقل وانما صرح بكون
تعلق الارادة الازلية بوجوده اللا يزالي متمما لعلة وجوده فيما لا يزال فيجوز ان يحمل
كلامه هناك على انه لما كان تأثير القدرة تابعا لتعلق الارادة كان تعلق الارادة كالمتمم
للعلة التامة والا فالمتمم في الحقيقة هو التأثير الحادث للقدرة التابع لتعلق الارادة

هو التأثير الحادث للقدرة التابع
لتعلق الارادة فان قلت اذا كان تأثير القدرة
حادثا تابعا لتعلق الارادة بوقت دون وقت ازلي
تخصيص التأثير الحادث بجزء من الزمان متعين الاجزاء بتخصيصه
قبل العالم زمان متعين منه قلت بل الارادة متعلقة
بعدم العالم في زمان فيوجد بها فهو تعالى مختار بعد
في التأثير في زمان ايجاده اولا وقت العالم بعدما
ويكون زمان ايجاده اولا لا يتعلق بالكمال
مثل ان يقال ان زيدا لا يتعلق بالكمال
فيجب بعد ذلك تعلق المستقبل
ثم افتقاره من الاوقات المعروفة
لمستقبلة متعلقة بالحكم الحاصل بالتأثير
في تقدير يكون تأثير القدرة في انفصال زيدا
على تقدير تعلق الارادة كان يخفى على ذوي
الاذهان الوقاد فافهم

الارادة في الازل من غير لزوم قبيل وهذا القدر ينهدم دليل الحكماء فاي حاجة في
هدمه الى قول ظاهر البطلان فح لا يكون الخالقية ازلية لانها عبارة عن تعلق
القدرة بالتأثير بل حادثة متجددة عند حدوث العالم وان كان تعلق الارادة ازليا
وهذا التوجيه من سوانح هذا الوقت فيندفع بما اوردناه عليه فيما سبق واما ثانيا
فلان الشارح صرح هنا بكون الخالقية وعدم الخالقية متغيرة مبدلة فلو فرضنا ان مراده
هناك ذلك فليس كلامه هنا مبنيا على ذلك ولا على تجويزه والا لم يقتصر على منع الجريان
في الخالقية بل منع التخلف فيها فافهم ... وما يقال من ان ازلية الامكان آه اشارة
لكون الخلو عن الايجاد في الازل نقصا بان يقال امكان كل ماهية ممكنة لازم لها
بحيث يستحيل انفكاكه عنها ازلا وابدا والا لزم انقلاب الممكن الماهوي من الواجب وامكان
الممتنع بالذات وهو قطعي البطلان فامكان العالم ازلي وازلية الامكان يستلزم امكان
امكان الازلية اي امكان ان يكون العالم ازليا قديما واذا امكن ان يكون العالم ازليا
ازليا كان الخلو عن ايجاد العالم في الازل فلو امع امكان الاتصاف به في الازل فيكون ذلك
ذلك الخلو نقصا وقوله ليس بشيء جواب عنه بمنع ذلك الاستلزام مستندا بجواز ان يكون
امكان الممكن بالنسبة الى الوجود اللا يزالي لا بالنسبة الى الوجود الازلي فيكون الممكن
ممكن الحدوث وممتنع القدم وهذا مبني على انهم اختلفوا في ان ازلية الامكان يستلزم
امكان الازلية او لا فذهب القوم الى الثاني والشريف المحقق بعد ما نقل دليل
عدم الاستلزام في شرح المواقف قال ولنا فيه بحث وهو ان امكان الممكن اذا كان
مستمرا ازلا لم يكن هو في ذاته مانعا عن قبول الوجود في شيء من اجزاء الازل فيكون
عدم منعه منه مستمرا في جميع تلك الاجزاء فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع من
اتصافه بالوجود في شيء منها بل جاز اتصافه به في كل منها لا بدلا فقط بل ومعا ايضا
وجواز اتصافه به في كل منها معا هو امكان اتصافه بالوجود المستمر في جميع اجزاء الازل
بالنظر الى ذاته فازلية الامكان مستلزمة لامكان الازلية نعم ربما امتنعت الازلية
بسبب الغير وذلك لا ينافي الامكان الذاتي انتهى واعترض عليه الشارح في تعليقاته
بما حاصله ان الظرف في قوله فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه بالوجود
في شيء منها ان كان ظرفا لعدم المنع فهو عين ازلية الامكان لا امكان الازلية
وان كان ظرفا للوجود فهو نفس المتنازع فيه فيكون مصادرة على المطلوب ثم لو سلم
ان وجوده في كل جزء من اجزاء الازل ممكن فلا يلزم منه ان يكون وجوده الازلي
ممكنا انتهى ولقائل ان يقول كل من الوجهين من الاعتراض مدفوع اما الاول فلان
الظرف ظرف الوجود وليس هو المتنازع فيه بداهة ولا خفيا اذ لا شبهة في ان وجوده

في كل حد من حدود الزمان المفروض الى غير النهاية في جانب الازل ممكن واما الثاني فلانه
اذا لم يكن للوجود الممكن حد امكن له الوجود في جميع تلك الحدود الغير المتناهية معا لا بدلا
فقط فقد امكن الازلية ولدفع ما ذكره نقض بالمعية وبتحقيق كلامه قدس سره ان الممكن
كما لا يستحق بذاته شيئا من الوجود والعدم فكذا لا يقتضي كون المؤثر فيه فاعلا مختارا
او موجبا يفيد له الوجود بالاختيار او بالايجاب بشرط معدة غير متناهية او بلا شرط بل
الوجود انما يحصل له لامر خارج هو تاثير الفاعل فان كان التاثير فيه بالايجاب بلا شرط كان
الممكن ازليا قديما كصفات الواجب تعالى الحقيقية على مذهب الاشاعرة او بشرط او
بالاختيار كان حادثا فهو في ذاته قابل لجميع انحاء الوجود والتاثير فيه فهو قابل لان يوجد
في جميع اوقات الامكان فازلية الامكان مستلزمة لامكان الازلية امكانا ذاتيا وان امتنع
بالغير كامتناع اسناد القديم الى الفاعل المختار ولا يلزم النقص بعدم تعلق القدرة
بنقيض الممكن الذاتي لما عرفت ان عدم تعلق القدرة بالممتنع بالغير كعدم الصفات وايجاد
الموجود ليس بنقص بل نقول الخلو عن الايجاد في الازل مع امكان ان يوجد العالم في الازل
لازم الكمال الذي هو القدرة اذ لما كان الكمال في القدرة لا في الايجاب وامتنع اسناد القديم
الى القادر دفع ان وجود العالم في الازل ممكن لكون الخلو عن الايجاد في الازل بطريق الاختيار
لازم الكمال ولازم الكمال ليس بنقص بل كمال فعلى هذا في تقرير البرهان نقول لا شيء من الصفات
الكمالية الحقيقية بحادث والا لزم خلو الذات عنها في الازل وقبل حدوثها مع امكان ان يتصف
الواجب في الازل بان تصدر عن الذات بطريق الايجاب والخلو عنها مع امكان ذلك الاتصاف
نقص الا يقال هذا جار في بعض الاضافيات كالايجاد وتعلق العلم والسمع والبصر عند حدوث
الممكنات لانا نقول هذه كمالات اختيارية متفرعة على تاثير القدرة بالاختيار فلا يمكن الاتصاف
بها في الازل ولا قبل تاثير القدرة فلا يجري فيها الدليل واما الجريان في الكمالات الاضافية
والسلبية الغير المتفرعة على تاثير القدرة كتعلق العلم والارادة والقدرة بالتصحيح لا بالتاثير
كلها في الازل وكسلب الجسمية وغيرها من النقائص فلم لكن تخلف الحكم فيها ممنوع فلا اشكال
ويقرب مما ذكرنا ما ذكره المولى الجامي من ان المحققين من المتصوفة قالوا ان لله تعالى كمالين
كمالا ذاتيا مستغنيا عما سواه كوجوب وجوده ووحدته وحيوته وعلمه وغير ذلك من الصفات
الذاتية وكمالا اسمائيا موقوفا على المظاهر فان كمال الاسماء انما هو بظهور آثارها انتهى
وبهذا البيان اندفع ما اورد الشارح الجديد للتجريد فانه قال لو تمت الادلة المذكورة في هذا الباب
لدلت على امتناع التغير في صفاته تعالى مطلقا اي سواء كانت حقيقية محضة او ذات اضافة
او اضافية او سلبية وتعميم المدعى مع عموم الادلة خطأ انتهى وكان غرض الشارح
من ايراد النقض المذكور والجواب عنه دفع ما اورده لكن قد عرفت ما في جوابه من الخلل

قوله وبتحقيق كلامه آه وتوضيحه
ان تقسيم الشيء الى الاقسام الثلاثة
اي الواجب والممكن والممتنع انما
هو بالقياس الى الوجود المطلق
لا المقيد بكونه ازليا او لا ازليا
كما لا يخفى فتدبر

الخلل لان كون ايجاد منافع العباد تفضلا ورحمة كما يصرح به المص وكذا كون تعلق
السمع والبصر صفة كمال مما لا يقبل المنع بخلاف ما ذكرنا فتامل في هذا المقام فانه مزال
الاقدام قال المص ولا يتحد بغيره آه لا يخفى ان الاولى ان لا يفصل بينه وبين نفي
الحلول لانهما متقاربان وبجعل رد النصارى وغلاة الشيعة بمجموعهما كما فعله في
المواقف الاول ان يصير الشيء اي الموجود بعينه اي بتعينه وتشخصه الخاص به
شيئا آخر اي موجودا من غير ان يزول عنه شيء من ذاته وصفاته وانما عممنا الشيء من
الصفة مع ان الزائل عن الشيء متبادر في الجزء فان هذا القيد لاخراج الاتحاد بالمعنى
الثالث اذ اصفار الابيض السود فقد زال عن الابيض صفة البياض وفاض على الجسم
بدله صفة السواد كما ان الماء اذا صار هواء فقد زال عن الماء جزؤه الذي هو
الصورة النوعية المائية وفاض بدلها الصورة النوعية الهوائية سواء كانت الصورة
النوعية جوهرا كما ذهب اليه الحكماء المشائية او عرضا بان يتالف الجسم من الجوهر
والعرض كما ذهب اليه الاشراقية والمتكلمون كما ان قوله او ينضم اليه شيء لاخراج
الاتحاد بالمعنى الثاني فان كون التراب طينا بانضمام الماء اليه وصرح الشريف المحقق
في شرح المواقف بان اطلاق الاتحاد على المعنيين الاخيرين مجازي والمعنى الحقيقي
المتبادر هو هذا المعنى الاول وهو يتصور على وجهين احدهما ان يكون هناك شيئا
كزيد وعمرو فيتحدان بان يصير زيد عمروا وبالعكس ففي هذا الوجه قبل الاتحاد شيئان
وبعده شيء واحد كان حاصلا قبله وثانيهما ان يكون هناك شيء واحد كزيد فيصير هو هو
بعينه شيئا آخر غيره كعمرو فح يكون قبل الاتحاد امر واحد وبعده امر آخر لم يكن حاصلا
قبله بل بعده انتهى وما قيل هناك وجه ثالث اجدر بالاتحاد وهو ان يكون هناك شيئان
فيتحدان بان يصير الشيئان واحدا من غير ان يكون احدهما الآخر ولا ان يكون المجموع شيئا
واحدا فغير متصور وكلام الشريف في المتصور لان الشيء الحاصل بعد الاتحاد اما ان
يكون موجودا قبل الاتحاد اولا يكون والثاني هو الوجه الثاني وعلى الاول فاما ان يوجد
معه قبل الاتحاد شيء آخر فهو الوجه الاول او لا يوجد فلا اتحاد بين اثنين بل يكون هو
اتحاد الشيء بنفسه بقي هنا شيء هو ان الظاهر ان يقول من غير ان يزول عنهما شيء الا ان
يرجع ضمير عنه الى كل من الشيئين لا الى الشيء الاول فقط فتامل وهذا محال
مطلق سواء في الواجب آه سواء في اتحاد الواجب بغيره او في اتحاد الممكن بغيره ولك
ان تقول مراده سواء في اتحاد الواجبين مع قطع النظر عن امتناع تعدده او في اتحاد
الممكنين او المختلفين وعلى كل تقدير فالممكن اعم من الجوهر المجرد والمادي وفي العرض
بل ومن الصفة القديمة لان اتحاد الموجودين مطلقا محال قوله لان المتحدين ان بقيا

قوله فتامل اشارة الى الشرط وجوب
اما السلب الغير الازلي بان يصير
وجود العالم في الازل بالايجاب فيكون
السمع والبصر عين الذات فلو امتنع اتصاف
العالم عنهما في الازل فيكون نقصا
الكمال في الازل فدفع هذا بلزم
الانتهاء في الكمال فان نقال وهو بنا في القدرة
واما الكمال في افعاله تعالى مع القدرة لا يكون
في الايجاب في الممكن فاذا تخلف الكمال
فالكمال يكون فاذا تخلف الكمال
الا بان يكون الممكن الحقيقي كما لا يخفى

بعد الاتحاد في الوجود فهما اثنان اي معروض الاثنينية لا معروض الوحدة فلا اتحاد بين
الموجودين وان فنيا عند الاتحاد فهما بعد الاتحاد معدومان فلا اتحاد بين الموجودين
ايضا كما هو المدعى وان جاز اتحادهما في العدم وان فنى احدهما وبقي الآخر فلا اتحاد بين
الموجودين ايضا بل هو بقاء واحد وفناء آخر وهو ليس من اتحاد الموجودين في شيء وايضا
لا يمكن اتحاد الموجود بالمعدوم والا يلزم ان يكون الشيء الواحد موجودا ومعدوما معا
نعم قد يصير الموجود معدوما وبالعكس لكنه اتحاد بزوال وصف الوجود او العدم وهو
الاتحاد بالمعنى الاخص وبالمعنى الثالث لا بهذا المعنى ومن هنا علم ان المراد من الموجودين
المتحدين اعم من ان يكونا موجودين في الخارج او في الذهن ومن ان يكون احدهما
موجودا في الخارج والآخر موجودا في الذهن ولذا قال المص في المواقف وشارحه هذا الحكم
اي عدم اتحاد الاثنين بديهي فان الاختلاف والتغاير بين الماهيتين والهويتين وكذا
بين الماهية والهوية اختلاف بالذات فلا يعقل زواله يعني ان التغاير بين كل اثنين
فرضا مقتضى ذاتهما فلا يمكن زواله عنهما كما ترى لوازم الماهيات وهذا الحكم مع وضوحه
في نفسه ربما يزاد توضيحه فيقال ان عدم الهويتان بعد الاتحاد وحدث امر آخر فلا اتحاد
بينهما بل هما قد عدما وحدث امر ثالث وان عدم احدهما فقط فلا اتحاد ايضا اذ لا يتحد
المعدوم بالموجود بديهة وان وجدا اي بقيا موجودين بعد الاتحاد فهما اثنان كما كانا قبله
والغرض هذا التنبيه على الضرورة بتجريد الطرفين وتصويره المراد فظن بعض الناس انهم
حاولوا بذلك الكلام الاستدلال فيمنع امتناع الاتحاد على تقدير بقائهما موجودين وانما
يكونان اثنين لو لم يتحدا انتهى كلامه واورد عليه العلامة التفتازاني في شرح المقاصد
حيث قال هذا الاتحاد ممتنع لوجهين الاول ان الاثنين سواء كانا ماهيتين او فردين منهما
او من ماهية واحدة فالاختلاف بينهما ذاتي لا يعقل زواله اي لكل شيء خصوصية ما هو
به هو فمتى زالت تلك الخصوصية لم يبق ذلك الشيء واعترض عليه بانه ان كان استدلالا
فنفس المتنازع فيه وان كان تنبيها فليس اوضح من الدعوى اذ ربما يقع الاشتباه في
كون الاختلاف ذاتيا ممتنع الزوال دون اتحاد الاثنين الثاني ان الاثنين بعد الاتحاد
ان كانا باقيين فهما اثنان لا واحد والا فان بقي احدهما فقط كان هذا فناء لاحدهما
وبقاء لآخر وان لم يبق شيء منهما كان فناء لهما وحدوث ثالث وايا ما كان فلا اتحاد
واعترض عليه بانا لا نسلم انهما لو بقيا كانا اثنين لا واحد وانما يلزم ذلك لو لم يتحدا فعدل
الى تقرير آخر وهو انما بعد الاتحاد ان كانا موجودين كانا اثنين لا محالة والا فاما ان يكون
احدهما فقط موجودا او لا يكون شيء منهما موجودا آه فاعترض عليه بانا لا نسلم انهما لو
كانا موجودين كانا اثنين لا واحدا وانما يلزم لو لم يكونا موجودين بوجود واحد واجيب عن

قوله ومن هنا علم آه يعني قوله
بعد الاتحاد لزوال وصف الوجود آه
لان وصفي الوجود والعدم لوصفين
وثبوتيان لا عدميان لان الازلي
للوصفان المعقولات الثابتة في
التحقيق منه

قوله النعم الهويتان آه
لا يقال تفسير التنبيه بالهويتين
يأبى تعميم المدعى عن الى الحقيقتين
والاتحاد الحقيقتين لا يتأتى لان
الهوية لان الماهية العلمية
الموجودة في الذهن لتشخص
في الوهم اذ لا وجود بدون
التشخص فلها هوية وكانتا
تجريدها عن التشخصات
الذهنية اهم حواشي

عن هذا الاعتراض بانهما لو كانا موجودين فاما بوجودين فيكونان اثنين لا واحدا واما
بوجود واحد فذلك الوجود اما احد الوجودين الاولين فيكون فناء لاحدهما وبقاء للآخر
او غيرهما فيكون فناء لهما وحدوث ثالث فاعترض عليه بانهما موجودان بوجود واحد هو نفس
الوجودين الاولين صارا واحدا ايضا فلم يمكن التفصي عن هذا المنع الا بان الحكم بامتناع اتحاد
الاثنين ضروري والمذكور في معرض الاستدلال تنبيه بزيادة بيان وتفصيل وانت خبير بحال
دعوى الضرورة في محل النزاع وبان امتناع اتحاد الوجودين ليس باوضح من امتناع
اتحاد الاثنين مطلقا انتهى ونحن نقول يمكن التفصي عن هذا المنع الاخير بتمهيد هو ان
امتياز احدى الهويتين عن الاخرى اما بذاتهما كما في امتياز هوية بسيطة عن هوية
بسيطة اخرى او عن هوية مركبة كامتياز مجرد عن مجرد او عن جسم معين واما بجزئيهما
كما في امتياز هويتين من نوعين مركبين كزيد وهذا الفرس فانهما متمايزان بالصورتين
النوعيتين وهما متضادتان عند البعض سواء كانا جوهرين او عرضين او كما المتضادتين
في امتناع اجتماعهما في محل واحد عند من خصص التضاد بالاعراض ولا شك في ان مابه
الامتياز لازم الهوية عقلا في هذين القسمين لامتناع بقاء الشيء بدون ذاته او جزئه
بديهة واما بامر خارج كما في امتياز هويتين من نوع واحد كزيد وعمرو وذلك الامر الخارج
هو الامر المسمى بالتشخص الذي هو العوارض المشخصة في الظ والوجود الخاص المستتبع
لتلك العوارض في التحقيق كما سبق من الشارح وما كانت العوارض التابعة للوجودات
الخاصة متباينة متضادة بحيث لا يجوز اجتماعها في محل واحد بداهة كانت تلك الوجودات
متباينة لان تباين الآثار يدل على تباين مباديها قطعا فلو فرضنا امكان انفكاك تلك
العوارض والآثار التابعة للوجود الخاص عن تلك الهوية عقلا بناء على ان استتباع
الوجود الخاص لما يترتب عليه عادي لا عقلي عند الاشاعرة فلا شك في امتناع انفكاك
التشخص عن الهوية عقلا لان الهوية هي الماهية المأخوذة مع التشخص فمتى زال
التشخص زال الشخص بداهة وذلك التشخص هو الكون في الاعيان بحيث يترتب عليه
تلك الآثار المخصوصة عقلا او عادة او متلازم مع ذلك الكون بل نقول لما كان الاتحاد
الذي نحن بصدد ابطاله عن الاتحاد من غير ان يزول عنهما شيء من الذات والذاتيات
والصفات كانت الهويتان هنا ماخوذتين بشرط اوصافهما المتضادة المتباينة فلا
يمكن انفكاك شيء من الاوصاف عنهما عقلا كما لا يمكن انفكاك الكتابة عقلا عن الكاتب
المأخوذ بشرط الكتابة وان امكن انفكاكها عن ذات الكاتب فالاتحاد بهذا المعنى
يستلزم اتحاد الماهيات المتباينة والمتضادة اذا تقرر هذا فنقول لو اتحد الجسم الابيض
بالجسم الاسود من غير ان يزول عنهما البياض والسواد لزم اتحاد البياض بالسواد ذاتا ووجودا

قوله وبان امتناع اتحاد
الوجودين آه هذا صريح في
ان المراد من الوجودين
المتحدين اعم من الوجودين
في الذهن كما لا يخفى منه

واللازم باطل لان الهوية الى صلة بعد الاتحاد اما ان يجعل لها الكون في الاعيان بحيث
يترتب عليه تفريق البصر عقلا او عادة او الكون في الاعيان بحيث يترتب عليه جميع البصر
عقلا او عادة او يجعل لها الكون بحيث لا يترتب عليه هذا ولا ذاك بل اثرا آخر كالحالة
المتوسطة بين الجمع والتفريق كما في الحمرة والصفرة فعلى الاولين ان كان الكون الى صلة
بعد الاتحاد عين احد الكونين الاولين فقط فهو فناء لاحدهما وبقاء الآخر وان كان
مثل احدهما فقط اذ لا يجوز ان يكون مثل كل منهما فتلك الهوية الى صلة مثل احدى
الاولين لاثنين احديهما ولاثنين كل منهما فيكون فناء لهما وحدوث ثالث وعلى الثالث
كانت تلك الهوية مغايرة لكل من الاولين مباينة لهما في الوجود الخاص والاثار بديهة
عند العقول المستقيمة وان نازع فيه الخصم المعاند وليس الغرض مجرد الزامه بل بيان
الحكم الواقع عند العقول السليمة وهذا مراد المص وهذا الاستبعاد كان امتناع اتحاد
الوجودين اوضح فصح ان يكون تنبيها فاندفع ما اورده العلامة على المص لان مراد المص
من البقاء هو بقاؤهما في الوجود كما اشار اليه الشريف فلا يكون دليلا مغايرا للدليل
المعدول اليه ولعل مراد الشريف المحقق من التفسير بقوله يعني ان التعارض بين كل
اثنين فرضا مقتضى ذاتهما آه انما الى دفع اعتراض العلامة بمثل ما ذكرنا بناء على ان البياض
مثلا وان امكن انفكاك تفريق البصر عن هوية الموجود عقلا عند الاشاعرة لكن لا يمكن
ان ينفك عنها الوجود الخاص عقلا عن الكون في الاعيان بحيث يلزمه التفريق عقلا عند
الحكماء وعادة عند الاشاعرة وكذا الكلام في هوية السواد وفي هوية الكيفية المتوسطة
بينهما وان نازع فيه الخصم المعاند كالسوفسطائي كيف ولو فاز مثله لما حصل لنا الجزم
بعدم اتحاد آبائنا الماضية ببعض الجمادات وبعدم كون الجمادات فضلا عن تحاريرو ذلك مكابرة
فلا فكرة ومن الغرايب ان الشارح المحقق بعد التجريد بعد ما عجز عن دفع المنع الاخير المستند
بجواز اتحاد الذاتين والوجودين معا شدل الى تقرير آخر بان مغاير الوجود الى التشخص ثم
قال ولا يمكن ان يقال على قياس ما مر في الوجود انهما بعد الاتحاد مشخصان بتشخص واحد
هو نفس التشخصين الاولين لان كلا من التشخصين الاولين كان قد امتاز به احد الاثنين
عن الآخر وهذا التشخص لا يمتاز به احدهما عن الآخر فلا يكون هو نفسهما وانت خبير بان التشخص
اما عين الوجود الخاص او متلازم معه فمن جوز اتحاد الوجودين الخاصين يجوز اتحاد التشخصين
قطعا ولذا اورد عليه الشارح هناك بان للمانع ان يقول يمتاز احدهما الاثنين عن الآخر كان
لازما لاثنينية التشخص لا لذاته فاذا زالت زال مع بقاء ذاته متصفة بالوحدة كما ان
امتياز كل من الوجودين باثر خاص فان لازما للتعدد وهما وقد زال بزوال التعدد مع بقا
بصفة الوحدة وتلخيص ايراده عليه انه يجوز اتحاد التشخصين ايضا كالوجودين بان يكون

يكون التشخص المعين مما يعرض له الكثرة تارة والوحدة اخرى كالوجود اللازم الا ان يحمل
مراد شارح التجريد على ما ذكرنا فيندفع ما اورده عنه ثم قال الشارح هناك يمكن تلخيص
الدليل بوجه يندفع عنه الشكوك وهو ان يقال ان اتحد مع بقاء الاثنينية لزم اجتماع
النقيضين فان ارتفع الاثنينية فاما بارتفاع كليهما او بارتفاع احدهما وكلاهما خلاف
المفروض او بارتفاع وصف الاثنينية وطريان الوحدة على قائلها وذلك مالا ننكره بل نثبته
في بعض الاشياء وليس هذا هو الاتحاد بخيله انتهى وانت خبير بان مآله ان الاثنين
بشرط الاثنينية لا يتحدان وهذا حكم بديهي لا ينبغي ان يورد ويبين بالدليل او التنبيه في علم
الكلام كما قيل ولا يجدي في المقام شيئا اذ لمانع ان يقول يجوز اتحاد الواجب بغيره لا بشرط
الاثنينية بل النافع في المقام ان يقال الواجب تعالى لا يتحد بغيره لا من غير ان يزول عنه
شيء من ذاته او صفاته او ينضم اليه شيء ولا بان يزول عنه شيء من ذلك ولا بان ينضم اليه
شيء اما الاول فلامتناع الاتحاد بهذا المعنى مطلقا لانهما بعد الاتحاد ان بقيا فهما اثنان
آه على ما لا يخفى واعلم ان اتحاد المحمول بالموضوع في قولنا زيد انسان مثلا ليس من حيث
كون الانسان هوية ذهنية جزئية بل من حيث كونه ماهية كلية بتجريده عن التشخصات
الذهنية كما قالوا فلا يرد ذلك والثاني ان ينضم اليه شيء فيحصل منهما حقيقة واحدة
المراد من الحقيقة الواحدة هنا اعم من الحقيقة التي فاضت على المجموع صورة نوعية اخرى
وراء صور الاجزاء كما في التراب بانضمام ماء الغاصر انسانا او شجرا ومعدنا معينا ومن
الاعتبارية التي لم يفض على المجموع تلك الصورة كما في صورة التراب بانضمام الماء اليه طينا
فان الاتحاد الجاري متحقق في كلا القسمين ولذا مثل بكون التراب طينا لا يقال لعل مراده
من الوحدة الوحدة الحقيقية على قول من ذهب الى حدوث الصورة النوعية الجوهرية
في مثل التراب والسكنجبين كما ذكره شارح المقاصد لانا نقول هذا المنع للاتحاد ذلك
لما لم يحدث فيه الصورة الجوهرية كالسرير قال في شرح المقاصد ويمتنع اتحاد الاثنين
بان يكون هناك شيئان فيصيران شيئا واحدا لا بطريق الوحدة الاتصالية كما اذا الما آن
في اناء واحد او الاجتماعية كما امتزج الماء والتراب فصارا طينا ومثله في شرح التجريد و
قد قالوا الواحد بالاجتماع وحدته قد تكون بحسب الطبيعة كالشيء الواحد وقد تكون بحسب
الصناعة كالبيت الواحد انتهى بطريق الاستحالة لغوية بمعنى انقلاب
الشيء عن حالتها الاولى لا اصطلاحية بمعنى تبدل الكيفيات اي الحركة في الكيف ولذا
احتاج الشريف في شرح المواقف الى تفسيرها بان يقول اعني التغير والانتقال دفعيا
كان او تدريجيا وقد قالوا صيرورة الماء هواء بفساد الصورة النوعية المائية وكون
الصورة النوعية الهوائية والكون والفساد دفعيان بخلاف الحركة في الكيف فان مطلق

الحركة تدريجية ولذا عمم الانتقال من الدفعي والتدريجي ولما كان تبدل الصور النوعية للشيء
تغيرا في ذات الشيء وجوهره وتبدل الاوصاف تغيرا في عرضه قال الشارح في جوهره او عرضه
الاولى في ذاته ووصفه ليشمل ذات الواجب تعالى وصفاته الا ان يقال انه اومى بذلك الى
استحالته في الواجب تعالى ... والكل في حقه تعالى محال الظاهر انه حمل الاتحاد المنفي في كلام
المص على ما يعم المعاني الثلثة اي ما يطلق عليه الاتحاد حقيقة او مجازا وانما عمم منها مع ان
المص والتفتازاني في حلاه في المواقف والمقاصد على المعنى الاول الحقيقي لو لم يحمل على الاعم
لم يصح نفي الحلول والاتحاد بهذا المعنى رد جميع طوايف النصارى وان حمل قوله لا يتحد بغيره
على معنى انه تعالى لا يتحد ذاتا او صفة بغيره على نحو ما قدمناه في نفي الحلول لان قول بعضهم
ان اقنوم العلم اتحد بجسد المسيح بطريق الانتقال محال ودماظاهر في الاتحاد بطريق الاستحالة
وقول بعضهم تركب اللاهوت بالناسوت كالنفس مع البدن ظاهر في الاتحاد بطريق
الانضمام ففيه تعريض لهما كما ان العلامة التفتازاني في عرض المص في نفي الحلول حيث
خصه المص بالحلول الاصطلاحي وعممه العلامة من الحلول في المكان ليتم الرد المذكور و
نحن نقول فيه نظر ففي هذا ان حمل الغير في كلام المص على الغير المصطلح عند الاشاعرة فيكون
تخصيصها للدعي بالنسبة الى نفي المعنى الاول مع عموم الدليل لانه كما يدل على امتناع اتحاده
تعالى بما يباين الذات يدل على امتناع اتحاده تعالى بشيء من صفاته وان حمل على المعنى
اللغوي ليشمل صفاته تعالى ففي المعنى الثاني يرجع عند الاشاعرة لان ذاته تعالى
بانضمام صفاته حقيقة واحدة متحصلة اي موجودة في الخارج على مذهب المتكلمين ولا
يخلص الا بان يحمل الغير على المصطلح ويحال نفي اتحاده تعالى بصفاته بالمعنى الاول على المغايرة
مع قرينة عموم الدليل وفي يظهر انتلال كلامه فيما بعد كما سنعرفه ... اما الاول فلما مر وايضا
يلزم ان يكون الواجب ممكنا لما ثبت من امتناع تعدد الواجب على ما في شرح المقاصد ... واما
الثاني فلان احدهما اي حاصله لو كان تعالى بانضمام شيء آخر اليه متحدا بالمجموع الحاصل فاما
ان يكون بينه تعالى وبين ذلك الشيء المنضم حلول اصطلاحي بمعنى اختصاص الناعت او
لا يكون ففي الثاني لا يكون مجموعهما حقيقة واحدة يتحد بها الواجب تعالى اذ لا يحصل من
الانسان والحجر للموضوع بكنهه حقيقة واحدة بداهة وفي الاول فاما ان يكون الوارد حالا
وهو محال مناف للوجوب الذاتي او محلا مستغنيا عن تلك الحال فيه فيكون ذلك الحال
شيئا فان المحل ان احتاج الى الحال في بقائه يسمى هيولى والحال صورة والا فيسمى موضوعا
والحال عرضا واذا كان الحال عرضا فلا يحصل من الموضوع والعرض حقيقة واحدة متحصلة
اي موجودة في الخارج يتحد بها الواجب وان حصل هناك حقيقة واحدة اعتبارية كالعسكر
كالعسكر الواحد وللقائل ان يقول ان اراد بالحلول ما يعم الاصطلاحي والحلول في المكان

في المكان لا بطريق احتياج الحال فهو لا ينافي الوجوب الذاتي وان اراد اتا اصطلاحي كما هو
صريح كلامه فان اراد بالحقيقة الواحدة الواحدة وحدة حقيقية فلا يتم التقريب لان
المدعى نفي مطلق الاتحاد بالمعنى الثاني سواء كانت الحقيقة الحاصلة بالانضمام حقيقية
كالشجر او اعتبارية كالطين والبيت وان فسر المعنى الثاني بالوحدة الحقيقية فلا يصح
رد الكفاية من النصارى حيث زعموا الاتحاد بالجسد بطريق الامتزاج كالخمر بالماء كما يؤ
فيكون الحال عرضا فلا يحصل منهما حقيقة واحدة اقول الصواب ان يحذف قوله فلا
يحصل منهما اه فيقال بدله واللازم باطل اذ لما كان المراد من الغير الغير المباين له تعالى
كان ذلك الغير قبل اشتمال الحلول جوهرا او عرضا قائما بواحد من الممكنات فان كان جوهرا يلزم
انقلاب الجوهر عرضا وان كان عرضا قائما بالممكن يلزم انتقال العرض من موضوع الى موضوع
آخر والكل قطعي البطلان وهذا هو الاختلال الذي ذكرناه وايضا الاولى فيكون الحال صفة
لان الحلول مثل لصفات الواجب تعالى ... واورد عليه بانه اه اراد على الشق الاول بانا لا نم
انه اذا لم يكن احدهما حالا في الآخر امتنع ان يحصل هناك حقيقة واحدة لجواز ان يحل فيهما ثالث
فيحصل حقيقة واحدة الا يرى ان العناصر الممتزجة مع عدم حلول شيء منها في الآخر حتى في مجموعها
صورة نوعية واحدة جوهرية فيحصل هناك حقيقة موجودة هي الشخص الحيواني او النباتي او
المعدني وهي المواليد الثلثة ... ودعوى الاحتياج والانفعال اه جواب عن الايراد المذكور
بابطال السند بان يقال لو حل فيهما صورة نوعية جوهرية لزم احتياج الواجب الى الشيء
المنضم وانفعاله منه اذ جميع الاجزاء المادية التي حل فيها تلك الصورة يحتاج كل منها الى الآخر
وينفعل كل منها عن الآخر الا يرى ان صور المواليد انما تاخذت في العناصر بحدوث كيفية
متوسطة بين كيفياتها من الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة بان ينفعل كل منها في
الآخر باعتبار صورته وينفعل عن الآخر باعتبار مادته فيكسب كل منها صورة الآخر في
كيفيته ويحصل كيفية متوسطة بين حرارة النار والهواء وبرودة الماء والتراب وبين رطوبة
الماء والهواء ويبوسة النار والتراب وحاصل الجواب ان كلية هذه الدعوى ممنوعة وان
كانت مسلمة في انفعال الاجزاء المادية للمواليد بل الاحتياج غير مسلم في شيء من المواد اذ
المحتاج هو الصورة الحالة في الاجزاء لا الاجزاء وهو ظاهر واقول ذلك السند باطل لانه مستلزم
لاحتياج المجرد مع مجرد آخر او مادي والاجتماع والافتراق ليس من شان المجرد وانما ما
نص عليه الشيخ ابن سينا ولذا جعل الاستعداد القابلية للجمع والتفريق من خواص المادية
ثم رد على الشق الاول ان تركب النفس المجردة مع البدن الخادم بالانضمام وليس بينهما
حلول لا بطريق حلول الصفة في الموصوف ولا بطريق حلول الشيء في المكان وليست النفس
محلا للصورة النوعية الحالة في مادة الجسم فلا يقوم حجة على بعض النصارى القائلين

متركب الواجب تعالى مع الجسد كتركب النفس مع البدن فالوجه في ابطال ما زعموه ان
يقال ان المجرد المتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف انما تتعلق به لتحصيل الكمالات
باتفاق الحكماء فهو مجرد لم يخرج جميع كمالاته الى الفعل وهو ينافي وجوب الوجود وامّا
المجرد الذي جميع كمالاته بالفعل فلا معنى لتعلقه بالبدن تعلق التدبير والتصرف بل هو
يتعلق به تعلق التأثير والايجاد لكن لا نم انه لا يحصل اصلا للملازمة القائلة بان
المال اذا كان عرضا فلا يحصل منهما حقيقة واحدة وقد عرفت انه منع لمقدمة غير ملتزمة
ههنا وان التزمها المستدل قوله وادعوا ان الاجسام مؤلفة من الصورة الامتدادية اي
الصورة الجسمية الممتدة في الجهات الثلث والاعراض القائمة اي المختصة بنوع ذلك
الجسم فان المنوع عندهم هو الصورة النوعية التي هي عوارض مخصوصة لا المشتركة بين
الانواع وانما فسرها بالاشارة تبعا ان المتكلمين مشاركون في هذا الادعاء لانه اراد بالصورة
الامتدادية الجوهر المتصل الاجزاء بناء على ان القول بالوحدة الحقيقية موقوف على الاتصال
والمتكلمون ينفون الاتصال وينكرون المقدار بل مطلق الكم فليس شيء من الاجسام وحدة
حقيقية عندهم قوله واما الثالث فلان التغير الجوهري بزوال جزء من ذاته اذ لا جزء له تعالى
والعرضي بزوال صفة وحصول صفة اخرى من الصفات الذاتية محال لما مر من عدم تبدل الصفات
الحقيقية ولا جل ان نفي الاتحاد بالمعنى الثالث موقوف على عدم قيام الحوادث بذاته تعالى وسط
المصنف بين الحلول والاتحاد فاندفع عنه ما اعترض ومنه يظهر وجه آخر لتعميم الشارح الاتحاد في الحق
الحقيقي اذ الجوهر هو الممكن المستغني عن المحل او هو المتحيز اه كلمة او لتعميم الحد بمعنى ان
بعض المتكلمين عرفوه بالمعنى الاول وبعضهم بالمعنى الثاني الا ان اعادة المعرف يأباه فالوجه
انها للشك في ان حقيقته عندهم احد المعنيين قطعا فلا يكون جوهرا والا لكان الواجب
ممكنا او متحيزا والكل محال واما كونه تعالى جوهرا بالمعاني الاخر المعتبرة عند الحكماء كالموجود
المستغني عن المحل او القابل للصفة فهو وان كان صحيحا بحسب المعنى لكن لم يرد اطلاق لفظ
الجوهر عليه تعالى في الشرع وهو موهم للامكان والتحيز لكثرة استعماله فيهما قوله لان العرض
محتاج الى المحل المقوم اه كون المحل مقوما للعرض محل نظر على مذهب المتكلمين القائلين بان
الموضوع ليس من مشخصات العرض الا ان يحمل المحل على المحل المعين فان النزاع
بين الفريقين في الثاني لا في الاول لان احتياج العرض في وجوده الى محل ما قطعي فتأمل
ثم لا يخفى انه اشار فيما سبق الى ان كل عرض حادث فالمناسب هنا ان يعترض بالحدوث ايضا
وان حمل على ان مراده انه تعالى ليس بعرض بالمعنى المعتبر عند الحكماء ايضا ففيه انه ينتفي
مثله في الجوهر الا ان يقال انه حمل العرض ههنا على معنى مطلق الصفة حادثة كانت
او قديمة قوله شاب اجرد اي لا لحية ولا شارب له بعده قطعا المعهودة كون الشعر كالخلقة

كالخلقة وقطعا شدة الجعودة والحاصل جعله تعالى شابا امردا في احسن تصاوير الانسان
ولما كان هذه الصورة مما يشتهى لم يرتضيها البعض لا فيل جعله تعالى في صورة تناسب
العز والوقار وهي اوائل الشيخوخة فلذا قالوا هو اشمط الرأس واللحية والشمط
بالفتحتين بياض شعر الرأس يخالط سواده والرجل اشمط وقوم شمطان مثل السود والسودان
كذا في الصحاح فما قيل اشمط بضم الهمزة والميم غلط واطيط العرش صوته والرحل
ما يحمل على الدابة ليركب عليه مثل السرج وغيره واذا كان جديدا وركب عليه الحمل الثقيل فهو
يصوت والبلكفة مخففة من بلا كيف كالبسملة والحمدلة قوله وهؤلاء لا يكفرون ولذا قال
صاحب الامالي ورب العرش فوق العرش لكن بلا وصف التمكن واتصال فافهم قوله
ورأيت في بعض تصانيفه وهو لم يجوز المجرد القائم بذاته بل انقاد الى وهمه وشبه حكم بان كل
موجود فهو في مكان وجهة وهو من الاحكام الوهمية الكاذبة قطعا ولذا قال القائلون
بتجرد النفوس الناطقة المراد من حديث من عرف نفسه فقد عرف ربه ذلك قوله وتكلم
بعض اصحاب الحديث من المتأخرين اي متأخري المجسمة لم يرض بكون الفوق قبلة الدعاء
لا جهة الله تعالى بل صرح بكونه جهة الله تعالى حقيقة من غير تجوز وانما قبلة الدعاء هي قبلة
الصلوة فهو حمل قوله تعالى الرحمن على العرش استوى على حقيقته ولم يجعله من المتشابهات
ولا كناية عن الاستيلاء والغلبة على العرش وما في جوفه قوله وانت تعلم انه بعد قيام البرهان
اه اي بعد ذكر ما قام البرهان عليه من الحكمين السابقين لا حاجة الى سلب الجهل بعدهما
لان الجهل ببعض المعلومات او كلها اما من عدم العلم به في الاصل وقد بطل ذلك باثبات
شمول العلم واما بالنسيان فيلزم تغير صفته الحقيقية التي هي صفة العلم وقد بطل ذلك
عند قوله ولا يقوم بذاته حادث فلا يرد عليه ما قيل فيه ان المصنف لم يقم عليهما برهانا في هذه
الرسالة نعم يرد عليه انه لم يسبق من المصنف التصريح بعدم زوال صفة حقيقية بل التصريح
بعدم قيام حادث وهو لا يستلزم الاول لجواز ان يزول بعض الصفات ولا يحدث بعد
زوالها صفة اخرى ابدا فاحتمال النسيان باق بعدهما قوله واما الكذب فقد قيل ان
من جوز الخلف في الوعيد اه ولعله ذهب الى ان النقص ليس لازما لماهية الكذب فانه
قد يكون مباحا بل واجبا فيما توقف عليه اندفاع الفتنة العظيمة وانما يكون نقصا فيما
اذا تضمن مضرة للغير لا فيما تضمن منفعة كما في خلف الوعيد كما ان من اوعد لزيد بانه
يقتله غدا فلا شك في ان النقص في صدق ذلك الوعيد لا في كذبه وسيجيء تحقيق المقام
قوله ومن ثمة كذب الله المنافقين اي في قولهم لئن اخرجتم لنخرجن معكم ولا نطيع فيكم
احدا ابدا وان قوتلتم لننصرنكم اذ الظاهر من قوله تعالى والله يشهد انهم لكاذبون في
قولهم هذا مع ان الخروج وعدم الاطاعة والنصرة استقبالية بالنسبة الى زمان تكلمهم

بذلك القول بشهادة الصيغة وان الشرطية للاستقبال فلو كانا مخصوصين بالماضي والحال
لما قال تعالى كذلك واعلم ان المراد من الصدق والكذب ههنا ما هو صفة المتكلم اعني
الاخبار والاعلام عن الشيء على ما هو به في الواقع او لا على ما هو به لا صفة الكلام وهو مطابقته
حكمه للواقع او عدم مطابقته والصدق فان متلازمان كالكذب بين ولذا دفع لزوم الكذب بتوجيه
آيات الوعيد بالتخصيص او بالانشاء قوله والوجه في دفعه اي الوجه الصحيح في دفع لزوم
النقض ان آيات الوعيد مشروطة بشروط اي مخصصة بقيود مستفادة من الآيات الاخر كقوله
تعالى ولم يصروا على ما فعلوا الآية وقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون
ذلك لمن يشاء وقوله عليه السلام التائب عن الذنب كمن لا ذنب له فيكون مثل قوله تعالى
ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها بمعنى ان جزاؤه جهنم خالدا ان لم يتب او ان
لم يشأ الله تعالى مغفرته فيكون في معنى الشرطية فلا كذب في عدم عذاب التائب والمغفور
هذا هو الجواب المرضي عند المحققين ولا دليل من الآيات والاحاديث على تخصيص آيات الوعيد
الواردة في حق الكفار ولا يتجه على ذلك الجواب المرضي ان صيغة العموم المجردة عن دليل الخصوص
تدل على ارادة كل فرد مما يتناوله اللفظ بمنزلة التنصيص عليه باسمه الخاص فاخراج البعض
بدليل متراخ يكون نسخا وهو لا يجري في الخبر للزوم الكذب وانما التخصيص هو الدلالة على
ان المخصوص غير داخل في العموم ولا يكون ذلك الا بدليل متصل لانا نقول تخصيص العام
بيان لا نسخ سواء بدليل متصل او متراخ فان قيل فعلى هذا يكون حكم العام هو التوقف
حتى يظهر دليل الخصوص وليس كذلك قلنا لا بل يجري على عمومه في حق العمل وفي حق وجوب
اعتقاد العموم دون فرضيته كما فصل في اصول الفقه قوله ويمكن ان يقال المراد منها انشاء
الوعيد او لا يخفى ان حمل الجملة الخبرية على الانشاء مجاز كما يحتاج الى قرينة صارفة كقصد
فائدة الخبر ولازمها جميعا كما في مقاومة الاسد ووضع الانشاء وههنا ليس كذلك لثبوت
فائدة الخبر ولذا صدره بالامكان لا يقال لا يجدي اخذ الامكان لما قالوا يمتنع المجاز فيما
امكن الحقيقة لانا نقول الامتناع في قولهم بمعنى سلب الامكان في نفس الامر في جميع اوقات
انتفاء القرينة المعلومة والامكان المأخوذ في مقام السند ههنا بمعنى الجواز العقلي لما قالوا
ان احتمال القرينة كاف في احتمال المجاز ولذا ترى المفسرين يجمعون المعاني الحقيقية
والمجازية قوله لا حقيقة الاخبار لا يقال لمثل قولنا الصبح يقاوم الاسد فارق مطابقة
النسبة الكلامية او لا مطابقة فيكون خبرا حقيقة لانا نقول المراد من الخارج ان يكون
له ذلك الخارج في الواقع وفي قصد المتكلم جميعا وما له الى ان يكون لنسبة الكلام خارج
في الواقع ويقصد المتكلم ان تلك النسبة مطابقة لذلك الخارج او ليست بمطابقة له واذا
قصد المتكلم عدم مطابقة الايجاب يلزمه ان يقصد مطابقة السلب فيكون كل خبر موضوعا

موضوعا لمعناه من حيث كونه مطابقا للواقع في قصد المتكلم وان لم يكن مطابقا له في نفس الامر
وهذا غاية توجيه ما قيل ههنا من ان مرادهم ان يكون له خارج في قصد مطابقته او لا مطابقته
والصواب ان يقال ان جميع الاخبار موضوعة للواقع فالتكلم بالخبر يكون حكاية للواقع
فكما لا قصد للمطابقة في مثال المقاومة لا حكاية فيه لاستلزامها قصد المطابقة ولذا قالوا
ان مدلول الخبر هو الصدق والكذب احتمال يقع بناء على جواز تخلف المدلول الوضعية
عن الدلالة وقد حقق الشارح المحقق في شرح التهذيب ان الخبر موضوع على حكاية الواقع
وبذلك دفع البحث الفاضل المسمى بالجذر الاصم وهو ان قائلا لو قال كلامي هذا كاذب
او كل كلام اتكلم اليوم فهو كاذب واشار بهذا الى نفس ذلك الكلام فلا يخلو اما ان يكون
كل من الكلامين صادقا او كاذبا او اياما فان يلزم ان يكون صادقا وكاذبا معا وقد اظهر
العلامة التفتازاني العجز عن جوابه وحاصل دفع الشارح ان الخارج نفس هذا الكلام
فليس فيه حكاية الواقع فلا يكون خبرا حقيقة وان كان خبرا صورة وهو مرئي
للمؤمنين يوم القيمة لا يخفى ان الفاء انه معطوف على قوله ولا يصح عليه الحركة والانتقال ولا
الجهل ولا الكذب وقع فارغا ان يقول ويراه المؤمنون يوم القيمة الا ان العدول الى
الجملة الاسمية للتوكيد والتنبيه على تحقق وقوع الرؤية لكثرة المنكرين لان القول
بوقوع الرؤية في الآخرة بلا موازاة ومقابلة خاص بالاشاعرة ولشدة الانكار لاف
المعتزلة ومن يحذو حذوهم انكروا امكانها مع انها مستبعدة عند العقول واما عطفه
على قوله وهو منزه عن صفات النقص فليس بمستقيم لان ما بعده من الصفات
السلبية كقوله لا حاكم عليه ولا يجب عليه شيء وليس بمتبعض ولا متجزء معطوف على التفريع
بقوله فلا شبه له وعلى التقدير يتجه عليه انه لا وجه لتوسيط مسئلة الرؤية بين الصفات
السلبية وكذا قوله ما شاء الله كان آه بل محلها قبل قوله وبه ملائكة ذوو اجنحة الخ
اللهم الا ان يؤول بانه تعالى ليس بمرئي ولا معطل قوله وتحقيقه اي بيان حقيقة
مذهب الاشاعرة والسلف الصالح ان الابصار عبارة عن ادراك تام لعلى الادراك
بمعنى الوصول لا العلم فان الجهول لا يرى تصورنه كما سبق وانكشاف بليغ اي بالغ الى
مرتبة فوق الانكشاف في العلم وان كان في تلك المرتبة مراتب متفاوتة بعضها ابلغ
من البعض الآخر بحسب قوة البصر وضعفه وبحسب قرب المبصر وبعده يحصل عقيب
فتح البصر وهو اي ذلك الادراك في رؤية الحاضر المشاهد انما يحصل لنا عادة
بالمحاذاة اي المقابلة والقرب المعتدل لان البعد وكمال القرب مانعان عن حصوله
وخروج الشعاع من الباصرة على هيئة مخروط مصمت او مركب من مخاريط مجتمعة في
مركز البصر قاعدته على سطح المرئي او على هيئة خط مستقيم ينضغط بطرفه الواصل

قوله والتنبيه على تحقق وقوع الرؤية وذلك بصيغة اسم المفعول المجاز في المستقبل تاسع منه

الى المرئي فيتحرك شعاع سطحي في طوله وعرضه بسرعة فيحصل هناك سطح شعاعي منطبق على
السطح المرئي كما ذهب اليه طوائف الرياضيين او الانطباع اي انطباع صورة المرئي
وشكله في الرطوبة الجليدية ثم في مجمع العصبين ثم في الحس المشترك كانتقاش شبح الشيء
المقابل في المرآة كما ذهب اليه الطبيعيون وفي حق الله تعالى في الآخرة يحصل لنا هذا
الادراك بدون تلك الشرائط ولا يتجه ان يقال ان انتفاء الشرط يستلزم انتفاء المشروط
اذ لو فرضنا انها شرائط عقلية له في هذه النشأة فلا نم انها شرائط له في النشأة
الآخرة ايضا لان الرؤيتين مختلفتان بالماهية وبالهوية لا محالة فيجوز اختلافهما في
الشرائط واللوازم وهذا هو المراد بالرؤية بلا كيف بمعنى خلوها عن الشرائط والكيفيات
المعتبرة في رؤية الاجسام والاعراض لا بمعنى خلو الرؤية او الرائي او المرئي عن جميع الكمالات
والهيئات كما يفهم ارباب الجهالات نعم على هذا يتجه ان يقال من جانب الخصم نزاعنا انما هو
في هذا النوع من الرؤية لا في الرؤية المخالفة لها بالحقيقة المساوية عندكم بالادراك
التام وعندنا بالعلم الضروري كذا في شرح المقاصد [illegible] على ما ذهب اليه الشيخ الاشعري
من كون الاحساس نوعا من انواع العلم لا يكون ذلك الادراك في التام الى حصل عقيب فتح
البصر نوعا مغايرا للعلم الضروري واما على ما ذهب اليه الجمهور فلهم ان يقولوا يجوز ان
يترتب على فتح البصر ادراك في تام مغاير لنوع العلم مسمى بالابصار فان الكل بخلقه تعالى
وهو قادر على كل ممكن [illegible] بل عند الاشعري كان ما سبق مبنيا على تسليم كونها اسبابا عقلية
وهذا يمنع ذلك ولذا جاز عندهم ان يرى اعمى الصهيبي وهي بلدة في اقصى بلاد المشرق
بقعة الزنك وهي بلدة في اقصى بلاد المغرب والبقعة البعوضة فعلى هذا يكون فتح العين
بل القوة الباصرة من الاسباب العادية ايضا [illegible] واستدلوا على جواز الرؤية آه اي على امكانها
في الواقع قال في شرح المقاصد ولم يقتصر الاصحاب على ادلة الوقوع مع انها تفيد الامكان
ايضا لانها سمعيات ربما يدفعها الخصم بمنع امكان المطلوب فاحتاجوا الى بيان الامكان
اولا والوقوع ثانيا ولم يلتفتوا بما يقال الاصل في الشيء يستمر فيما ورد به الشرع الامكان
ما لم يرد شرعه الضرورة اه البرهان فمن ادعى الامتناع فعليه البيان لان هذا انما يحسن في
مقام النظر والاستدلال دون المناظرة والاحتجاج فاجمل المعول عليه من ادلة الامكان
ايضا سمعي بان احوال مقدمته وهو ان موسى عليه السلام طلب الرؤية وان الرؤية
تعلقت على استقرار الجبل انما يثبت بالنقل دون العقل قلنا نعم لكنه قطعي لا نزاع في
امكانه بل وقوعه انتهى فظهر ان ما وقع منه في شرح العقائد النسفية من تفسير قوله
ورؤيته الله تعالى جائزة في العقل حيث قال بمعنى ان العقل اذا خلي ونفسه لم يحكم بامتناع
رؤيته ما لم يقم برهان على ذلك مع ان الاصل عدمه وهذا القدر منه وربما من ادعى الامتناع

الامتناع فعليه البيان مبني على مقام النظر والاستدلال وان ارد الى ان مجرد الجواز العقلي
كاف في ابقاء المنصوص على ظواهرها اذ يكفيه عدم قيام البرهان على امتناعها ولا يتوقف
على قيام البرهان على امكانها فلا يرد ما اورده الخيالي من انه امكان ذهني لا نزاع فيه
للخصم الا ان يقال ان ذلك المقام ايضا مقام المناظرة والاحتجاج ولذا احتاج الى بيان
الامكان اولا والوقوع ثانيا هناك [illegible] الاول ان سؤال موسى عليه السلام الرؤية
يدل على امكانها آه واشرت في المعتزلة على هذا الدليل بوجوه الاول انا لا نم انه طلب
الرؤية بل طلب العلم الضروري وعبر عنه بما يستلزمه وهو الرؤية واطلاق الملزوم على
اللازم مجاز شائع وهو للغلاف والجباني واكثر البصريين الثاني للكعبي والبغداديين
وهو انه لو سلم انه طلب الرؤية فالكلام على حذف المضاف والمعنى ارني آية من آياتك
انظر الى آيتك نحو واسئل القرية واجابوا بان كليهما فاسد لانهما عدول عن الظاهر بلا دليل
ويستلزمان عدم مطابقة الجواب بقوله تعالى لن تراني لسؤال موسى عليه السلام لان
نفي العلم الضروري غير صحيح وفاقا ولا نفي رؤية الآية كيف وقد اراه الله كاك الجبل وهو
من اعظم آياته وايضا الرؤية المقرونة بالنظر الموصول بالى نص في الرؤية كذا في الارشاد
لامام الحرمين الثالث للجاحظ واتباعه وهو انا لو سلمنا انه طلب رؤيته تعالى فانما يدل
على امكانها لو طلبها لاجل الرؤية وذلك ممنوع بل طلبها لقومه حيث قالوا ارنا الله جهرة و
قالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة واضاف السؤال الى نفسه ليمنع فيعلموا امتناعها
لهم بالطريق الاولى واجابوا عنه ايضا بانه لو كان الغرض من السؤال ظهور امتناعها
عندهم لكان الجواب بما يدل على الامتناع وليس كذلك لان قوله تعالى لن تراني انما يدل
على نفي الوقوع لا على نفي الامكان وايضا لكان السؤال عبثا لا يليق بشأنه عليه السلام
لانهم سئلوا الرؤية قبل ذلك حين ما قالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فزجرهم
الله تعالى عن طلب ما لا يليق بجلاله تعالى باخذهم الصاعقة كما يزجر الاراذل عن رؤية
الملوك فلم يحتج موسى عليه السلام في زجرهم الى سؤال الرؤية واضافته الى نفسه وايضا
الحاضرون عند السؤال ان كانوا مؤمنين يكفيهم قول موسى عليه السلام الرؤية ممتنعة
وان كانوا كافرين كما اختاره بعض المفسرين من انهم السبعون المختارون فلما ذهبوا
الجبل غشيه غمام فدخل بهم موسى في الغمام وخروا سجدا فسمعوا الكلام باسره ومنهم ثم انكشف
الغمام فاقبلوا عليه وقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فارتدوا بعد ايمانهم فسئل
موسى عليه السلام الرؤية فلا يكفيهم قول موسى عليه السلام انه تعالى اخبر بامتناع الرؤية
وما قيل على هذا النقد يجوز ان يسمعوا كلام الله تعالى باذانهم ويكون هناك قرائن
دالة على انه ليس من جنس كلام البشر كعدم الترتيب والاستمرار من جهة واحدة مدفوع

بانه لو كفاهم سماع ذلك لما قالوا بعد سماع التكلم بالامر والنهي لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة
فلم يكفهم ذلك كان يقصد يفهم بان المسموع كلام الله تعالى موقوفا على اخبار موسى عليه السلام
بانه كلام الله وحيث لم يصدقوه في اخباره عليه السلام كان ذلك تعنتا مع ان حمل الاية
على السؤال لاجل قومه عدول عن الظ بلا دليل الرابع انه عليه السلام سئل الرؤية مع
العلم بامتناعها لزيادة الطمانينة بتعاضد دليل العقل والنقل كما في سؤال ابراهيم عليه
السلام ان يريه كيفية احياء الموتى واجيب عنه بانه لو كان لذلك لطلب اظهار الدليل السمعي
الدال على الامتناع وطلبه بطلب الامر المحال مما لا يليق بشان العقلاء فضلا عن الانبياء
عليهم السلام اقول وايضا المخوض بما يدل على الامتناع وهذا اولى مما ذكره المص والجواب
عنه بعدم التفاوت في العلم القطعي اذ لا شبهة في ان العلم القطعي الحاصل بالدليل
العقلي المؤيد بالنقل اقوى من الحاصل بمجرده ولذا عدل عنه شارح المقاصد الى الجواب
بانه لا ينبغي ان يكون بطلب المحال الموهم لجهله بما يعرفه آحاد المعتزلة الخامس انه
سئلها مع عدم العلم بالامتناع لان معرفة الله تعالى لا تتوقف على العلم بجواز الرؤية
وعدم جوازها او مع العلم بالامتناع والسؤال صغيرة يجوز صدورها عن الانبياء عليهم
السلام واجيب عنه بان جهل كليم الله بما يجوز عليه تعالى وما لا يجوز دون آحاد المعتزلة
ومن جعل طرفا من العلم هي البدعة الشنعاء والطريقة العوجاء التي لا يسلكها احد من
العقلاء ولا يجوز صدور الصغيرة عمدا منهم بعد البعثة عند اهل الحق قوله ولا مجال للقول
بجهل موسى آه جواب عن اشتراطهم الخامس وحاصله ان ما يجوز على الله تعالى وما لا يجوز
من جملة الامور التبليغية ولذا وجبت في علم الكلام والجاهل ببعضها لا يصلح للنبوة
وهو ظاهر قوله الثاني انه علق الرؤية على استقرار الجبل آه تلخيصه ان الرؤية معلقة
على استقرار الجبل وهو ممكن في ذاته ينتج من غير المتعارف انها معلقة على امر ممكن وكل
ما هو معلق على الممكن فهو ممكن ينتج من المتعارف ان الرؤية ممكنة واعترض المعتزلة
عليه ايضا من وجوه الاول انا لا نسلم انها معلقة على امر ممكن وانما يكون كذلك لو
علقت على استقراره مطلقا او حال السكون وليس كذلك بل عقيب النظر الذي هو حال
الاندكاك والحركة بدلالة الفاء التعقيبية في قوله تعالى فان استقر الآية ولانه امكان
الاستقرار مع والجواب عنه ان الاستقرار في حال الحركة وهو زمان التجلي ممكن بان يقع
بدلها ما يدل عليه اسناد جعل في قوله تعالى فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا لان ذلك الجعل
بالاختيار وفاقا ولو كان مسندا الى التجلي لانه اسناد الى السبب اذ لا خالق لحركة الجبل
سواه تعالى وهذا مما يقال الكتابة غير ضرورية للكاتب وقت الكتابة وان كانت ضرورية
بشرط ما قبل وبعد ان يكون معلقة على الاستقرار بشرط الرؤية فقد دفعه الشريف المحقق

المحقق في شرح المواقف بانه مستلزم للاضمار في الكلام ولا قرينة عليه ولذا قال المص في الجواب
هنا انها معلقة على الاستقرار من حيث هو من غير تقييد بحال السكون او الحركة واعترض عليه
شارح المقاصد بانه واقع في الدنيا فلزم وقوع الرؤية فيها لان الشرط التعليقي مستلزم
للجزاء ثم اجاب بان المراد استقرار الجبل من حيث هو لكن في الاستقبال وعقيب النظر بدليل
ان والفاء فلا يرد السكون السابق او اللاحق اقول وسلم فكلمة سوف تحتمل وقوع الرؤية
في الآخرة الثاني ان ليس القصد هنا الى بيان امكان الرؤية او امتناعها بل الى بيان انها لم تقع
لعدم وقوع المعلق عليه والجواب ان المدعى هنا لزوم الامكان لسواء قصد او لم يقصد
الثالث انه لما لم يوجد الشرط لم يوجد المشروط وهو الرؤية في المستقبل فانقلب ابدا
لتساوي الازمنة فكانت محالا وهذا في غاية الضعف هذا بقي كلام هو ان المولى الخيالي
اورد على كبرى المتعارف بانه يصح ان يقال ان انعدام المعلول انعدام العلة والعلة قد تمتنع
عدمها بالذات كما لو قيل لو انتفى الصفات اللازمة لذات الواجب تعالى لانتفى الواجب فلا نم
ان كل معلق بالممكن فهو ممكن وقولهم الممكن لا يستلزم المحال فمرادهم انه لا يستلزمه من حيث
كونه ممكنا وان استلزمه من حيث كونه ممتنعا بالغير الا يرى ان المستلزم لعدم الواجب وقوع
عدم الصفات لا امكان ذلك العدم فانك اذا قلت ان وقع عدم الصفات وقع عدم الواجب
كان صادقا واذا قلت ان امكن عدم الصفات امكن عدم الواجب كان كلاما كاذبا ووقوع
عدم الصفات محال دون امكان ذلك العدم وبالجملة المستلزم لعدم الواجب الممتنع بالذات
هو عدم الصفات لكن من حيث وقوع ذلك العدم لا من حيث امكانه فلم يكن المستلزم
للمحال الا الممتنع ولو بالغير فلا اشكال واجيب عنه بتحرير الكبرى من شرح المتعارف فتسمى
المراد ان استقرار الجبل ممكن صرف لا امتناع فيه لا بالذات ولا بالغير ولا شك ان المعلق
على مثل هذا الممكن ممكن في ذاته والامتناع الحاصل للاستقرار بتعلق الارادة الازلية
بعدم استقراره في ذلك الوقت لا يقدح في امكانه الصرف لان تعلق الارادة بهذا الجانب
لم يكن بما يوجب في الفاعل المختار فعلا هذا يظهر صدق قوله والمحال لا يبتنى على شيء
من التقادير الممكنة اي الصرفة لانك اذا قلت ان قام زيد قام عمرو فقيام زيد واقع
كان كاذبا فانه غير واقع سواء قام زيد او لا وفي قوله عند وقوع المعلق عليه اشارة الى انه
اذا كان الجزاء جملة خبرية فالحكم في الجزاء والشرط قيد من قيوده كما ذهب اليه الشارح
لا بين الشرط والجزاء من الاتصال لزوما او اتفاقا كما ذهب اليه الحنفية والمنطقيون
والجواهر كالطول والعرض آه الطول والعرض والعمق عبارة عن خطوط ثلثة وفاقا
بين الحكماء والمتكلمين لكن الخط عند الحكماء القائلين باتصال اجزاء الجسم عبارة عن عرض
ممتد متصل الاجزاء كالسطح والجسم التعليمي ولذا قسموا المقدار اي الكم المتصل الى الخط

والسطح والجسم التعليمي وعند المتكلمين النافين للاتصال والمقدار عبارة عن الجواهر
الفردة المنتظمة على سمت واحد فكون كل من الجوهر والعرض مرئيا بحكم الضرورة وباجماع
الاشعرية والمعتزلة وللتنصيص على ما ذكرنا لم يقولوا كالطويل والعريض فلا بد من
علة مشتركة بينهما اه لما حمل بعضهم العلة المشتركة على مصحح الرؤية اعترض على الدليل
بان تلك العلة يجوز ان يكون الامكان او الحدوث لان صحة الرؤية معناها امكان الرؤية
وهو امر اعتباري لا يفتقر الى علة موجودة بل يكفيه الحدوث او الامكان الاعتباريان ايضا
واجابوا عنه بان المراد من العلة ما يتعلق به الرؤية اولا وبالذات وبالمرئي ثانيا وبالعرض
فانا اذا رأينا فرسا مثلا فليس كونه مرئيا لاجل كونه فرسا او حيوانا او جسما نامیا بل لاجل كونه
هوية موجودة ولذا قال الشارح يكون هو المتعلق الاول للرؤية وبعد ذلك اورد عليه بان صحة
رؤية الجوهر لا تماثل صحة رؤية العرض اذ لا يسد احديهما مسد الاخرى فلم لا يجوز ان يعلل
كل منهما بعلة على الانفراد ولو سلم تماثلهما فالواحد النوعي قد يعلل بعلتين كالحرارة بالنار و
بالشمس فلا يلزم ان يكون لهما علة مشتركة واجيب عنه بان متعلق الرؤية لا يجوز ان يكون
من خصوصية الجوهرية والعرضية بل يجب ان يكون مما يشترك كان فيه للقطع بانا قد نرى شيئا
من بعيد وندرك ان له هوية ما من غير ان يدرك كونه جوهرا او عرضا كالضوء او الظلمة وان
استقصينا في التأمل فعلم ان متعلق الرؤية هو الهوية المشتركة ولا يرد عليه ما اورد المولى الخيالي
اخذا من كلام الشريف المحقق في شرح المواقف من ان مفهوم الهوية المطلقة امر اعتباري
فكيف يتعلق بها الرؤية بل المرئي خصوصية الموجودة لانا نقول ليس المراد من الهوية
المشتركة المطلقة هو الهوية بشرط عدم التعين بشيء من الخصوصيات ليكون اعتباريا بل
المراد الهوية الموجودة المخصوصة لكن لا بشرط شيء من الخصوصيات ولا شبهة في كون الهوية
المتعلقة بهذا المعنى موجودة في الخارج لوجود حيزها للجسم على ما مر اليه الاشارة من المصر
نعم الوجود المطلق بمعنى الكون في الاذهان ومفهوم الهوية المطلقة ومفهوم الماهية امور
اعتبارية لكن مراد الشيخ الاشعري القائل بكون الوجود عين الموجود من متعلق الرؤية
هنا ما يصدق عليه مفهوم الهوية المطلقة لا بشرط التعين فلا يرد ذلك نعم يرد عليه ما
اشار الشريف في ذيل هذا الايراد من ان المدرك من الشيخ البعيد هو خصوصية الموجودة
الا ان ادراكها اجمالي لا يمكن به على تفصيلها فان مراتب الاجمال متفاوتة قوة وضعفا
فليس يجب ان يكون كل اجمال وسيلة الى تفصيل اجزاء المدرك وما يتعلق به من الاحوال
وحاصله ان الاجمال المؤدي الى الاشتراك غائبا الى الادراك لا الى المدرك ولذا قال
الامام الرازي في نهاية العقول من اصحابنا من التزم ان المولى هو الوجود فقط وانا
لا نبصر اختلافا في المختلفات بل نعلمه بالضرورة وهذه مكابرة لانا نعلمها بل الوجود ملزم لصحة

لصحة كون الحقيقة المخصوصة مرئية انتهى فليتأمل . وذلك الامر اما الوجود اه فيه نظر
اذ يجوز ان يكون الوجود بشرط الحدوث او التخير المطلق سواء كان تخيرا بالذات او بالعرض
ولو سلم فيجري هذا الدليل في صحة ملزومية الواجب تعالى مع التخلف ولا مدفع له ولذا قال
شارح المقاصد واما النقض بصحة الملزومية فقوي والانصاف ان ضعف هذا الدليل
جلي انتهى واما الايراد على الحصر بجواز ان يكون تلك العلة الوجوب بالغير او الامور العامة
كالماهية والمعلومية فمدفوع بان الاول غير مفيد لان فيه اعترافا بصحة رؤية صفات الواجب
تعالى والثاني باطل لاستلزام صحة رؤية المعدومات بل الممتنعات لا يقال جريانه في الملزومية
ممنوع اذ لا ندرك بالملامسة الا الاعراض كالحرارة والبرودة والملامسة والخشونة لانا نقول
ندرك بها الطول والعرض ايضا وهما جوهران باتفاق المتكلمين فجريانه فيهما قطعي على مذهبهم
وان امكن المناقشة فيه في اصل الدليل على مذهب الحكماء القائلين بكون الطول والعرض
عرضيا قائمين بالجسم قوله والاخيران عدميان اي معدومان في الخارج لكونهما من الاوصاف
الاعتبارية المشتملة على السلب وايضا الامكان شامل لحال العدم فلا يكون علة مختصة
بحال الوجود والمدعى ان صحة الرؤية مختصة بحال الوجود لامتناع رؤية المعدوم ضرورة و
اتفاقا فلا بد لها من علة مختصة بحال الوجود والامكان الشامل لحالتي الوجود والعدم لا يكون
علة لها بخلاف الوجود فانه وجودي غير متحقق حال العدم للتنافي بينهما قوله وانه لا اشتراك
بين الوجود الا في اللفظ اه لا يكفي ان الاشتراك اللفظي موقوف على تعدد الوضع بحسب تعدد
المعاني ولما كانت الهويات الموجودة غير متناهية في علم الواجب حين الوضع لم يمكن وضع لفظ
الوجود بازائها باوضاع متعددة غير متناهية فلم يصح القول بالاشتراك اللفظي اللهم الا ان
يقال انه مبني على مذهب الشيخ ان واضع اللغات هو الله تعالى فيجوز ان يضعه تعالى بازائها
في الازل بوضع واحد منقسم الى اوضاع غير متناهية كما قال الشارح في علمه الاجمالي ولا يكون
هذا الوضع من قبيل الوضع العام للموضوع له الخاص كوضع البشر الحروف واسماء الاشارات لان
الخصوصيات في هذا الوضع ملحوظة بذواتها لا بواسطة امر اجمالي كما في وضع الحروف او نقول
مراد الشيخ ان الوجود كالمشترك اللفظي في انهما لم يوضعا للقدر المشترك بين الجزئيات
وعلى التقديرين نقول مراد الشيخ من الوجود المشترك بينها الهوية الموجودة من حيث كونها
موجودة لا من حيث التعين بكونها حادثة او ممكنة او جوهرا او عرضا وهي مشتركة بين الواجب
والممكنات ولفظ الوجود مجاز فيها على مذهبه وعدم الاشتراك الوجود بالمعنى الحقيقي لا ينافي
الاشتراك الوجود بالمعنى المجازي فلا يرد ما اورده اذ غايته ان الوجود في هذا الدليل مستعمل
مجازا في الهوية المطلقة ثم القول بكون الوجود بالمعنى الحقيقي عين ذوات الموجودات
مع القول بكونه مشتركا بينها يستلزم ان يكون جميع الاشياء متماثلة متفقة الحقيقة بناء

على ان الوجود طبيعة نوعية يتخصص بعارض الاضافة ش وقوله صاحب المواقف آه وتبعه
ش رح المقاصد حيث قال الاعتراض يرد على الاشعري الزاما ما دام كلام محمول على ظاهره
واما بعد تحقيق ان الوجود هو كون الشيء له هوية فالشركة ضروري انتهى ش حاصل
القول بالمنافات منع الاشتراك الوجود مستندا بمذهب الشيخ وحاصل التأويل ان الشيخ
لا ينفي اشتراك الوجود بمعنى كون الشيء له هوية ما وكيف ينفيه وهو ضروري وانما ينفي ما
زعمه المتكلمون من ان الوجود عرض قائم بالموجود كسائر الاعراض القائمة بمحالها ففي
الخارج هويتان احديهما وهي الوجود قائمة بالاخرى وهي الموجود كالسواد مع الجسم
الاسود فمراده من قوله وجود كل شيء عينه ليس انه عينه في الواقع بل المراد انه ليس في الخارج هويتان
تقوم احديهما بالاخرى كالسواد مع الاسود وذكر العينية وارادة هذا المعنى بطريق التجوز بعلاقة
الخصوص والعموم لان العينية اخص مطلقا من عدم الهويتين بحسب الخارج لجواز ان يكون عدم
تعدد الهوية الخارجية لكون احديهما اعتبارية فاندفع كلام صاحب الايراد الذي اورده المحقق
الشريف في شرح المواقف ثم يتجه على هذا التأويل ان الوجود المشترك بمعنى الكون المذكور
امر اعتباري ومعقول ثاني لا موجود خارجي يتعلق به الرؤية كالحدوث والامكان ويمكن دفعه
بان المراد من كون الوجود مرئيا كون مبدأ انتزاعه مرئيا دون مبدأ انتزاع الحدوث او الامكان
لانا نرى الهويات حيث كونها موجودة لا من حيث كونها حادثة او ممكنة والا لما احتجنا بعد رؤية
العالم الى دليل حدوثه او امكانه كما لم نحتج الى دليل وجوده وذلك لان ادراك الجسم مثلا من
حيث الوجود يكفيه ملاحظته مع اثاره المرئية ولا يتوقف على ملاحظة العدم بخلاف ادراكه من
حيث الحدوث او الامكان ولك ان تقول كل من القديم والحادث من اقسام الموجود الخارجي
لكن المعتبر فيهما الوجود في الجملة فالحادث الفاني كما انه حادث عند وجوده كذلك هو حادث
عند عدمه اللاحق لكونه موجودا في الجملة ولذا كان الحركة الواحدة حادثة عند انتهائها مع ان
جميع اجزائها منقضية في ذلك وكذا الضربات العشرة حادثة عند تمام العاشرة مع ان
جميع اجزائها منقضية وقد سبق من الشارح ان الوجود التعاقبي نوع من وجود المجموع
فح نقول لما كان الحدوث والامكان مشتركين بين حالتي الوجود والعدم لم يكن مبدأ
انتزاعهما علة خاصة بحال الوجود بخلاف مبدأ انتزاع الوجود وعلى التقدير فتخصيص
دليلهم هذا انما نرى الهوية المشتركة بين الجوهر والعرض فاذا نرى الهوية من بعيد ولا
نشك في وجودها ونحتاج في كونها جوهرا او عرضا الى دليل فظهر ان المرئي هو الهوية المشتركة
بينهما وهو لا ينافي اثباتهم كون الخصوصيات مرئية في بعض الاحيان ايضا ليكون مكابرة
كما قال الامام الرازي ثم ان تلك الهوية المشتركة المرئية ليست مختصة بالاشتراك
بين الممكنات بل هي مشتركة بين الواجب والممكن ايضا لانا نرى ما من حيث كونها موجودة

موجودة لها كون في الاعيان لا من حيث كونها حادثة او ممكنة فلا يرد عليه ذلك نعم يرد عليه
ذلك نعم يرد عليه ان كون المرئي هوية مشتركة ممنوعة لجواز ان يكون الاجمال راجعا الى الادراك
لا الى المدرك فيجوز ان يكون المدرك خصوصية الجوهر او العرض او الوجود بشرط التجرد
المطلق وانتفاء الواسطة في الاثبات لا يوجب انتفاء الواسطة في الثبوت وكذا يرد النقض
بصحة الملموسية وهذا التأويل في غاية البعد آه الظاهر ان وجه البعد ما اشار
اليه الشريف من البحث بوجهين الاول ان انتفاء الهويتين في الخارج لا يستلزم ان
يكون هوية الوجود في الخارج عين هوية الموجود في الخارج حتى يكون ما صدق عليه
احدهما عين ما صدق عليه الآخر لجواز ان يكون صدق عدم الامتيال بان لا يكون
للوجود هوية خارجية لكونه من المعقولات الثانية الثاني انه لو كان وجود كل شيء عينه
لم يكن لاحد شك في ان الوجود موجود كما لا شك في ان السواد موجود انتهى وقد عرفت
انه انما يتوجه على المؤول لو كان التأويل بحمل كلام الاشعري على حقيقته وقد عرفت انه بالتجوز
فلا يرد ذلك وانت تعلم ان تأويل كلام العاقل خصوصا كلام صاحب المذهب بما يقتضيه
الضرورة في غاية القرب لا سيما اذا كان ذلك الرد ما زعمه المتكلمون كما اشرنا ش وقيل
ان الشيخ آه جواب آخر بدل التأويل المذكور لكن التأويل مبني على كون الاشتراك حقيقيا
وهذا مبني على كونه الزاميا بناء على ان الاشتراك الممنوع مسلم عند الخصم وهذا القائل
هو الآمدي حيث قال بان المتمسك بهذا الدليل ان كان ممن يعتقد كون الوجود مشتركا
كالفلاسفة وجمهور الاصحاب لم يرد عليه ما ذكرتموه وان كان ممن لا يعتقده كالشيخ فهو
بطريق الالزام ولا يجب كون الملزم معتقدا لما تمسك به انتهى ولما لم يكن مرضيا عند
المصنف ذهب الى التأويل المذكور ش وقد ثبت وقوع رؤيته آه شروع في اثبات الوقوع
بعد اثبات الامكان فهو معطوف على قوله واستدلوا على جواز الرؤية آه قال الآمدي
اجمعت الامة من اصحابنا على ان رؤيته تعالى في الدنيا والآخرة جائزة عقلا واختلفوا
في جوازها سمعا في الدنيا فاثبته بعضهم ونفاه وهل يجوز ان يرى في المنام فقيل لا وقيل
نعم والحق انه لا مانع من هذه الرؤيا وان لم يكن رؤية حقيقة ولا خلاف بينهم في انه تعالى
يرى في ذاته والمعتزلة حكموا بامتناع رؤيته عقلا لذي الحواس واختلفوا في رؤيته تعالى
لذاته كذا في شرح المواقف ش والنظر يكون آه يعني ان النظر مشترك بين هذه المعاني
والاستعمال بواحد من هذه الحروف الجارة او بدونها قرائن معينة لها فمتى كان متعديا
بنفسه كان بمعنى الانتظار ومتى كان متعديا بفي كان بمعنى التفكر ومتى كان متعديا باللام
كان بمعنى الرافة والعطف اي الميل ومتى كان متعديا بالى كان بمعنى الرؤية كما في هذه
الآية وما عدا الاخير ليس مما نحن فيه والتعرض لها للتوقف الاستدلال على الاول والثاني

والثالث للاستظهار والانكشاف بالاضداد وليس المراد ههنا عكوس هذه الشرطيات
وبيان ذلك مع التوقف المذكور ان حاصل الاستدلال ان النظر في هذه الآية موصول
بالى وكل ما هو موصول بالى فهو بمعنى الرؤية ومن البين ان بيان هذه الكبرى انما يكون
بالشرطية التي ذكرناها لا بعكسها القائل بانه متى كان بمعنى الانتظار يكون متعديا بنفسه
فظاهر ان المراد بهذه الشرطية واما توقف الاستدلال على الاول فلان المعتزلة اوردوا
عليه بمنع الكبرى مستندا بجواز ان يكون النظر الموصول بالى بمعنى الانتظار ولما لم يصح منع
المقدمة الاستثنائية بلا شاهد استشهدوا بقوله الشعر وشعث ينظرون الى هلال كما
نظر الظمآن في الغمام ومن البين ان الظمآن اي العطاش ينتظرون مطر الغمام فوجب حمل
النظر المشبه اي الموصول بالى على معنى الانتظار ليصح التشبيه وبقوله وجوه ناظرات
يوم بدر الى الرحمن باتي بالفلاح اي منتظرات اتيانه بالظفر والفلاح واجاب الاشاعرة
عن ذلك بان الشواهد المذكورة غير صالحة للاستشهاد لان الحذف والايصال شايع فليس
حمل الموصول بالى على معنى الانتظار في البيتين باولى من عكسه بل الاولى عكسه لان الموصول
بالى يفضي في الرؤية في المتعدي بنفسه في البيت الاول يجوز ان يكون بمعنى رؤية الظمآن مطر الغمام
مشتاقين اليه وفي البيت الثاني بمعنى ناظرات باعينها الى جهة الله وهو العلو الذي هو
قبلة الدعاء ولذا يرفع اليه الايدي او الى آثاره تعالى من الضرب والطعن في الاعداء
الصادر بها من الملائكة التي ارسلها الله تعالى لنصرة المؤمنين يوم بدر وللايماء اليه اورد
الشارح النظر والتامل على شهادة شاهد الشرطية الاولى وفيه نظر وتامل اما
النظر فبان يقال انما يصح معنى الانتظار لو كان هذا الخطاب حين جواز الضرر والحشر
وهو ممنوع لجواز ان يكون من النار الى الجنة على نحو قولهم ان افيضوا علينا من الماء
والظاهر ان نور المؤمنين في وجوههم يسعى بين ايديهم فيكون النظر بمعنى الرؤية
قطعا واما التامل فبان يقال لو سلمنا ان النظر بمعنى الانتظار حين الجواز فالانتظار
بعد الخطاب انما يكون في امثاله بعد النظر في الظاهر ان المراد انظروا الينا منتظرين لنا
على طريق تضمين معنى الانتظار وليس التضمين كخصوصها بالمتعدي بحرف الجر بل قد يكون
في تعدية اللازم كما قالوا في قوله فاستبقوا الصراط ان تعدية الاستباق بتضمين معنى
جاوزوا ونحن نقول وكذا اشارة المعاني كما يظهر من شواهدها فالنظر لا ينفك عن معنى
الرؤية وان تضمن معنى آخر كالانتظار والتفكر والرأفة فالمعنى في البيت الاول كما نظر
الظمآن الى الغمام منتظرين مطره وفي البيت الثاني ناظرات الى جهة تعالى منتظرين لاتيان
النظر من تلك الجهة التي ينزل منها انوار رحمته وما قيل وجه النظر والتامل ان هذا
الكلام حكاية عن المنافقين اذ يقولون يوم القيمة لاهل الجنة انظرونا نقتبس من

لا عكوس صح

من نوركم فالانتظار من المؤمنين لا يناسبه ولذا فسره بعضهم بانظروا الينا فليس بشيء اذ
لا يلائم من طلب المنافقين انتظارهم ان ينتظروا وقد اجمع كثير من الناظرين على ان
مراده من النظر ما اورده المعتزلة على الكبرى ومن التامل جواب الاشاعرة عنه كما عرفت
ولعلهم ظنوا ان المراد ههنا عكوس الشرطيات التي ذكرناها وذلك ظن فاسد لا يخفى
وليس بمعنى الانتظار جواب عن ايراد المعتزلة بوجهين احدهما بمنع الصغرى بان يقال
لا نسلم ان النظر في الآية موصول بالى وانما يكون كذلك لو كان الحرف جرا وهو ممنوع
بل هو اسم بمعنى النعمة واحد الآلاء فيكون النظر بمعنى الانتظار اي منتظرة نعمة ربها لكونه
متعديا بنفسه وثانيهما ما قدمنا من منع الكبرى بجواز ان يكون الموصول بكلمة الى بمعنى
الانتظار بشهادة قول الشعراء وقد اشار الى جوابه الثاني فاصحة وانث والى جوابهما
معا هنا وحاصل الجواب انه لا يجوز حمل النظر في الآية على معنى الانتظار لانه تم وموت احركما
في المواقف فلا يناسب مقام التبشير وما يقال يجوز ان لا يخلق الله تعالى في الانتظار للمؤمنين
في الآخرة لان رتبته على الانتظار عادي يجوز تخلفه عنه لمدفوع بان التبشير والانذار
بما فعله لذة وعذابا ولذا لم يقع التبشير بالنار والانذار بالجنة مع امكان ان يخلق الله
تعالى الفرح واللذة في النار والعذاب والالم في الجنة واما السنة فلقوله عليه السلام
سترون ربكم الحديث وهو حديث مشهور رواه احد وعشرون رجلا من كبار الصحابة
والمعتمد الاجماع او يشير الى ما ذكره المصنف في المواقف من ان دلالة الكتاب والسنة على
هذا المطلب لا تفيد علما قطعيا بل ظنيا فلا اعتماد له لانهما عليه لان المطلب يقيني و
المعتمد هنا هو اجماع الامة قبل ظهور المبتدعين على وقوع الرؤية في الآخرة وهو مستلزم
لجوازه وعلى ان الايات والاحاديث محمولة على ظواهرها واحتج المنكرون معارضة
في الوقوع والامكان اما الوقوع فلان الادراك المنسوب الى الابصار مجازا انما هو
الرؤية بالبصر لا العلم وقد نفى ذلك الادراك عن كل بصر ما دام موجودا واما الامكان
فلان ما به التمدح يجب ان يكون في حقه تعالى من صفات الكمال وهو سلب الرؤية وما
كان سلبه صفة كمال كان وجوده نقصا محالا في حقه تعالى فلا يمكن رؤيته تعالى مع
الاحاطة بجميع جوانب المرئي فرؤية بعض جوانبه دون بعض ليست بادراك وان كانت
رؤية فيكون ادراك البصر اخص مطلقا من الرؤية وسلب الاخص لا يوجب سلب الاعم
ولعل المراد من الجوانب اعم من الجوانب الحسية والمعنوية ليكون المنفي هو الادراك
المؤدي الى الاكتناه ويؤيده قوله وتحقيقه النيل والوصول وانما حملوه على هذا المعنى
بشهادة قوله تعالى وهو يدرك الابصار لان المراد انه تعالى يرى كل بصر بجميع جوانبه
وعلى وجه الاكتناه ومن نقل عنه قال ما قال والثاني ان هذه حاصل هذا

هذا الجواب انه لما كان المذهب ان المؤمنين يرونه تعالى في الآخرة دون الكفار فيجوز ان
يكون الآية محمولة على رفع الايجاب الكلي بان يعتبر عموم استغراق الجمع المحلى باللام في جانب
الحكم المنفي بمعنى ليس كل بصر يدركه لا في جانب النفي ليكون سلبا كليا بمعنى لا شيء من الابصار
يدركه تعالى وان جاز ذلك ايضا كالمبالغة الملحوظة في جانب النفي في قوله تعالى وما ربك
بظلام للعبيد ولا اقل من احتمال الآية هذا المعنى واذا ثبت هذا الاحتمال سقط الاستدلال
على مطلوبكم الذي هو السلب الكلي واما ما ذكره المصنف في المواقف من ان اللام في الجمع
المحلى ان لم يكن للعموم والاستغراق فالآية حجة لنا لا علينا اذ يكون القضية حينئذ مهملة
بمعنى لا يدركه بعض الابصار بناء على ملاحظة الاهمال المستفاد من لام الجنس في جانب
النفي كما زعموه في لام الاستغراق ونفي الادراك عن بعض الابصار يدل بمفهومه على ثبوته
للبعض الآخر كما ذكره اهل العربية من ان نفي المقيد راجع الى القيد ففيه نظر ظاهر ولذا
لم يلتفت اليه الشارح ثم الاولى للشارح في هذا الجواب ان يقول لو سلمنا ان ادراك البصر
عبارة عن مطلق الرؤية فيجوز ان يحمل على رفع الايجاب الكلي كما قال في الجواب الثالث
فانها سالبة مطلقة اي لا دائمة قائلة بان لا شيء من الابصار يدركه تعالى
ما دامت موجودة ولا ضرورية مطلقة كما يزعمها المعتزلة حيث نفوا الوقوع والامكان
لا يقال بل هي دائمة مطلقة بشهادة صيغة المضارع الدالة على استمرار نفي الرؤية لانا نقول
يجوز ان يلاحظ الاستمرار المذكور في جانب المنفي ايضا لا في جانب النفي كما قالوا في قوله
تعالى لو يطيعكم في كثير من الامر لعنتم الآية ولو سلم فالمستفاد من صيغة المضارع هو الاستمرار
التجددي كما في قوله تعالى الله يستهزئ بهم اي ينزل عليهم الهوان والحقارة وقتا بعد
وقت وذلك للتشديد فان في الدوام اشتدادا بهون الصبر بخلاف التكرر بعد الخلاص
لا الاستمرار الدوامي والثاني للسالبة المطلقة هو الاستمرار الدوامي لا التجددي واعلم
ان هنا جوابا رابعا اشار اليه المصنف في المواقف وهو انا لو سلمنا ان الآية عامة في الاوقات
الاوقات ايضا فالمنفي رؤية الابصار ولا يلزم من عدم رؤية الابصار عدم رؤية ذوي الابصار
لجواز ان يكون ذلك المنفي نفيا للرؤية بالجارحة مواجهة وانطباعا فلا يلزم منه نفي الرؤية
بالجارحة من غير مواجهة وانطباع وما قيل من ان التمدح او جواب عن استدلالهم
بالآية على نفي امكان الرؤية وحاصل الجواب المعارضة بالقلب بان يقال انه تعالى يتمدح
بانه لا يرى وكل من يتمدح بذلك فهو ممكن الرؤية اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلان
التمدح في عدم الرؤية للتعزز والاحتجاب كما يمدح الملوك
بذلك لا مع امتناعها والا لكانت المعدومات ممدوحة بعدم الرؤية وما اورد عليه المولى
الخيالي من ان عدم مدح المعدوم لاشتماله على معدن كل نقص اشنع العدم كما ان الاصوات

الاصوات والروائح لا تمدح مع امكان رؤيتها لكونها مقرونة بسمات النقص والحق
ان امتناع الشيء لا يمنع التمدح بنفيه اذ قد ورد التمدح بنفي الشريك واتخاذ الولد
مع امتناعهما في حقه تعالى فليس بشيء اصلا لان التمدح بخصوصية عدم الرؤية
منحصر في الظاهر في التعزز والاحتجاب مع امكان الرؤية ولذا لم يكن اعظم الملوك
ممدوحا بعدم الرؤية من البلاد البعيدة وكذا الاصوات والروائح اذ لا يمتنع ولا يعتبر
بحجاب الكبرياء شيء منها كالمعدوم واذا كان الظاهر ذلك فلا يرد عليهم شيء لان منع
المعارض القائل الشك في دليل المفهم لا اثبات المطلوب ولذا لم يعدوه من ادلة الامكان
ولان عدم رؤيته في الدنيا آه قيل دليل شاء ان التمدح حجة عليهم وعطف على
قوله لانه لو امتنعت آه وليس بشيء اذ الكفاية شرط كافية في الاستدلال وكذا ايراده
وتفريع قوله فلا ينافي رؤيته في الآخرة فالحق انه معطوف على قوله بل هو حجة لنا لانه
بمنزلة ان يقال لانه معارض فكما فالايراد على دليلهم بوجهين الوجه الاول بطريق
المعارضة وهذا الوجه بطريق المنع بان يقال ان اردتم انه تعالى يتمدح بكونه لا يرى
في الدنيا والآخرة فذلك ممنوع لان عدم رؤيته في الدنيا مع كونه اقرب اليهم من حبل
الوريد كاف في التمدح وان اردتم انه يتمدح بكونه لا يرى في الدنيا فقط فلم لكن
بعد المساعدة على ان ما كان سببه مدحا يكون وجوده نقصا لا يتم التقريب الى غاية
ما لزم من ذلك امتناع رؤيته تعالى في الدنيا وهو لا ينافي وقوع رؤيته في الآخرة فضلا
عن امتناعها فليس فيه دليل على مطلوبهم ولم يتعرض لكفاية نفي الرؤية مع الاحاطة
ولا لكفاية نفي رؤية الكل بل الخواص فقط للعلم بهما مما سبق ثم في قوله مع كونه اقرب آه
نظر لانه انما يؤدي الكفاية اذا حمل القرب على القرب المكاني وهو غير صحيح وحبل
الوريد شرق وهما وريدان يتشعبان في جانب العنق واصلان الى القلب وقوله
تعالى لموسى عليه السلام لن تراني آه هذا حجة برأسها للمعتزلة لكن الشارح جعله جوابا
لسؤال مقدر بان يقال ان بعض الآيات يفيد بعضها ولكن لن في هذه الآية للتأبيد
دل على ان قوله تعالى لا تدركه الابصار عام في الاوقات في الدنيا والآخرة فيندفع الوجه
الثالث عن دليل عدم الوقوع ودل على ان التمدح بكونه لا يرى في الدنيا والآخرة فيندفع
الوجه الثاني عن دليل الامتناع وتقرير الجواب عن الكل ظاهر بل للتأكيد وهنا
بحث من وجهين الاول ان التأكيد دل على ان موسى عليه السلام اما منكر لعدم وقوع
الرؤية او متردد فيه وعلى التقديرين لزم ان لا يعرف عدم وقوعها فيقع الالتباس مرة
فيما هربوا الثاني ان النبي في قوله تعالى فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا فسره بالظهور

للجبل بعد ان كان مجبوبا عنه اما مع خلق الحيوة والبصر للجبل كما رواه ابن فورك عن
الاشعري فيكون اندكاك الجبل وعدم استقراره له رؤيته تعالى واما بدون خلقهما له
كما ذهب الاكثر فيكون الاندكاك لمجرد الظهور له من غير رؤية وعلى التقديرين ففي
آية الاستقرار دلالة على انه اذا لم يتحمل الجبل الاقوى للتجلي له فعدم تحمل موسى عليه السلام
بالطريق الاولى ولو كان ذلك بحسب جرى عادة الله تعالى ففي هذا التاكيد بهذه القرينة
دلالة على امتناع ما لوقوع الرؤية والجواب عن الثاني ان غاية ما يدل عليه التاكيد
المقرون بتلك القرينة عدم تحمل التركيب العنصري للتجلي له بحسب جرى العادة وعن
الاول ان طلب موسى عليه السلام الرؤية يجوز ان يكون بطريق خرق العادة الواقع للانبياء
عليهم السلام مع العلم بامتناع وقوعها عادة ولو سلم ففي غاية ما لزم تردده منافيا للنبوة
قوله عليه السلام في ان هذا التركيب العنصري متحمل له ام لا وليس ذلك من الامور
التبليغية حتى يكون عدم العلم به قوله لهذا يقيد بابدا كما في الاية الآتية قيل يجوز ان
التقييد بذلك للتاكيد كما في قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون فالاولى ان يقال
يقيد باليوم كما في قوله تعالى فلن اكلم اليوم انسيا اقول والاولى ان يقال يقيد بابدا
واليوم والغاية كما في قوله تعالى حكاية عن اخ يوسف عليه السلام فلن ابرح الارض
حتى ياذن لي ابي ويتجه على الاخيرين ايضا انه يجوز ان يكون للتابيد المطلق ان لم يقيد بما
يدل على التجديد وللتابيد في المحدود ان قيد به كاليوم والغاية لكن يدفعه ما بعد التسليم
الآتي لان تقييد عدم تمنيهم الموت بابدا نص في التابيد سواء كان كلمة لن للتاكيد او للتابيد
وكان ذلك التابيد المطلق بالنسبة الى اوقات الدنيا بشهادة دلالة النص القرآني
على انهم يتمنون الموت للخلاص عن عذاب جهنم فليكن التابيد المدلول عليه بلن من هذا
القبيل ولا يرد على هذا الجواب انه يلزم جهل موسى عليه السلام بعدم رؤيته في الدنيا
لما قدمناه آنفا قال المص ما شاء الله كان اه الظاهر ان ترك العطف انه فر بعد جز
هو مرئي في قوله وهو مرئي للمؤمنين كقوله فيما بعد غني لا يحتاج الى شيء والا فلها مقام
الاضمار للاقتباس من المأثور ثم الظاهر ان المراد ما شاء وجوده وجد وما لم يشأ
وجوده لم يوجد فيشكل تفريع الكفر الا ان يحمل على ذواتيه الموجودة كما سبق ويمكن ان
يحمل على معنى ما شاء تحققه من وجودات الموجودات وعدمات المعدومات تحقق وما لم يشاء
تحققه من وجودات المعدومات وعدمات الموجودات لم يتحقق وح لا اشكال في التفريع وهو
الاوفق لتعلق ارادته تعالى باحد جانبي الفعل والترك وعلى التقديرين كلمة ما من
الالفاظ العموم فالمراد كل شيء كائن وكل ما ليس بشيء ليس بكائن كما يشير اليه الشارح

قوله

الشارح قوله وفيه دليل على انه مريد للكائنات سواء كانت من افعاله تعالى او من افعال
العباد لما عرفت ان كلمة ما من الفاظ العموم وتخصيص المعتزلة اياها بغير افعال العباد
من غير دليل ثم الاولى ان يقول وفيه دليل على انه مريد للكائنات وغير مريد لما لم يكن اذ
تنعكس الجملة الثانية بعكس النقيض الى قولنا كل كائن مشيء والجملة الاولى الى قولنا كل
ما ليس بكائن ليس بمشيء بناء على ان الموجبة الكلية تنعكس الى نفسها بعكس النقيض
وان لم تنعكس اليها بالعكس المستوي وقد اشار المص في المواقف الى كلا الدليلين
واشار الشريف الى انعكاس كلتا الجملتين الكائنات وذلك لان الغرض من اقتباس
هذا المأثور رد المعتزلة في قولهم انه تعالى غير مريد لبعض الكائنات وهو الكفر والمعاصي
ومريد لبعض ما لم يكن كايمان الكافر وطاعة الفاسق كما دل عليه تفصيل مذهبهم الآتي
الا ان يقال نظر الشارح الى ظاهر التفريع فجعل الحكم الاول عمدة في هذه الرسالة والحكم
الثاني ملحوظا بالتبع واشار الى انعكاس الجملة الاولى ايضا بقوله وما ليس بكائن ليس
بمراد نعم لو قال المص في التفريع فكفر الكافر ومعصية الفاسق بخلقه وارادته وايمان
الكافر وطاعة الفاسق ليس بخلقه وارادته لتوهم ذلك ولكن نقول لعل مراد المص
بقرينة تفريعه على هذا المأثور ان الكفر والمعاصي وجودا وعدما بخلقه وارادته وجودا
وعدما فلا يلزم قصور المص في التفريع ويتجه ذلك على الشارح لا يقال المتفرع عليه
مجرد الارادة فالصواب للمص ترك الخلق لانا نقول جعل تعلق الارادة موجب للخلق نفسه
اشارة الى امتناع تخلف المراد عن الارادة في حق الواجب تعالى وهذا كالمستغنى
عنه فيه انه انما يتوجه لو كان تفريعا على مجرد الجملة الثانية وذلك محل نظر بل الظاهر انه
تفريع على مجموع الجملتين كما اشرنا فلا يرد ذلك اذ لم يسبق من المص ان ما ليس بكائن
ليس بمراد وانما السابق انه تعالى خالق لجميع الحوادث مريد لجميع الكائنات هذا وقد يدفع
ذلك بان هذا التفريع متضمن لفائدة اخرى هي رد البعض من اصحابنا فانهم بعد
ما اتفقوا على جواز اسناد الكل اليه تعالى اجمالا اختلفوا في التفصيل فمنهم من لا يجوز
الاسناد تفصيلا فلا يقال الكفر والفسق مراد الله تعالى لايهام الكفر وهو كون الكفر
والمعاصي مامورا بها لذهاب بعض الغفلة الى ان الامر نفس الارادة وهذا كما يصح ان
يقال اجمالا هو خالق الاشياء ولا يصح ان يقال بالتفصيل هو خالق القردة والخنازير
وسائر الاشياء الرذيلة مع انه خالق الكل ووجه الرد ان ايهام ما لا يليق بكبريائه متحقق
في خالق الخنازير وامثاله لانه مريد الكفر والمعاصي بناء على ان الامر هو الارادة فانه
مذهب ظاهر البطلان فلا يتوهم احد انه تعالى امر بالكفر والمعاصي مع ظهور انه امر بضدها
وظهور ان الامر بالضدين معا لا يصدر عن العاقل فضلا عن علام الغيوب وما قيل لان

قوله فلا يتوهم احد انه امر به
وهو مستلزم لكونه تعالى ذلك لان
بعد الامر بضده وهو يستلزم كونه
تعالى ان الامر بالكفر والمعاصي
وهو نقص لا يليق بشانه تعالى

ولان التوقف الى التوقيف انما هو في التسمية لا في التوصيف كما سينقله الشارح عن الغزالي
ففيه نظر لانه خلاف المرضي عند المص[illegible] فانه قد مر آنفا قبيل الاولى ان يقول قد مر انه خالق
الاشياء كلها وانه مريد لجميع الكائنات فيكون الكفر والمعاصي بخلقه وارادته وفيه ان مثله لا يرد
فانما يرد على المص حيث فرع الخلق على مجرد الارادة وقد عرفت اندفاعه ولا يرد على الشارح
لانه في صدد التفريع على ما سبق فافهم [illegible] خلافا للمعتزلة فانهم قيدوا المأثور بغير الافعال
الاختيارية للعباد وهذا التقييد باطل باجماع السلف والخلف في جميع الاشياء والامور
على الاطلاق وعدم التقييد كما في المواقف قال المص ولا يرضاه الظاهر انه جملة حالية من
ضمير بخلقه وارادته على سبيل التنازع والاولى ولا يرضاها ولك ان تؤول الضمير المفرد بالمذكور
ولا يناف الاستدلال بقوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر لانه يدل على عدم رضائه الكفر عبارة
وعلى عدم رضائه المعاصي دلالة كما سبق [illegible] وهذا ايضا قد مر اي في الشرح ولا يكفي ان
الاستدلال بهذه الآية على عدم الرضا واضح مستغن عن الحوالة على ما سبق الا ان يكون اشارة
الى نفي الرضا مع اثبات الارادة فانه موقوف على ما سبق من ان الرضا ليس نفس الارادة
قال المص غني لا يحتاج الى الشيء في ذاته اي غير مفتقر الى علة حقيقية كالعلة المادية والصورية
فانهما تسميان بعلة الماهية ولا الى علة فاعلية لوجوده كالفاعلية والغائية فانهما تسميان
بعلة الوجود وفي صفاته الحقيقية اذ الصفات الاضافية والسلبية غير مستغنية عن المضاف
اليه والمسلوب كما نقل عن الشارح في بعض تصانيفه ولك ان تقول المفتقر الى الغير الاضافات
والسلوب الحادثة كتعلق السمع والبصر وعدم تعلقهما واما الازلية فبكيفيها كتعلق المضاف
اليه والمسلوب في الوجود العلمي وهما باعتبار هذا الوجود عدم لا يغاير الذات عند الاشاعرة
فغاية ما في افتقاج بعض الصفات الازلية الى البعض الآخر وهو العلم كما لا يخفى [illegible] هذا
ايضا معلوم مما سبق اي من قوله وهو منزه عن جميع صفات النقص والظاهر ان مراده
ان هذا ايضا كالمستغني عنه وليس بشيء لانه متفرع على ما سبق تفريع التفصيل على الاجمال
لان الغناء المطلق لكونه عبارة عن عدم الاحتياج هو من الصفات السلبية والاولى
الاستدلال لمثل قوله تعالى وان الله غني عن العالمين قال المص ولا حاكم عليه المقصود
من هذا الكلام رد المعتزلة حيث يجعلون العقل حاكما عليه تعالى كما في المواقف وغيره
وللقائل ان يقول المعتزلة انما جعلوه حاكما عليه تعالى بمعنى العالم بحسن بعض افعاله
وقبح البعض الآخر فان حمل الحكم في كلام المص على معنى العلم فالنفي غير صحيح لان العقل
يعلم منه تعالى بوجوب الوجود والقدم وسائر صفات الكمال وان حمل على معنى القضاء
والقدر او الخطاب المتعلق بالافعال بالاقتضاء والتخيير فلا يصح رد المعتزلة بهذا الكلام
لانه يقال المعتزلة بعدما اثبتوا الحسن والقبح العقليين لم يكتفوا بهذا القدر بل جعلوا العقل

العقل حاكما عليه تعالى وعلى العباد بايجاب بعض الافعال وتحريم البعض الآخر واثبتوا له ولاية
الامر والنهي لا نقول مرادهم ان ارشاده الى الحسن والقبح في افعال العباد يكون سببا
للوجوب والحرمة عليهم كارشاد الرسول حيث عمموا الرسول من العقل في قوله تعالى وما
كنا معذبين حتى نبعث رسولا ووافقهم الماتريدية في ذلك فالعقل عندهم مجازا بمعنى
دليل الحكم ومرشده كالرسول والا فالحاكم في افعال العباد حقيقة بالامر والنهي هو الله
تعالى لا العقل ولا الرسول وفاقا ولو فرض ان مرادهم ذلك بالنسبة الى العباد فلا شبهة
في ان مرادهم من الحاكم بالنسبة اليه تعالى معنى العالم بحسن الافعال وقبحها والجواب ان
ليس كلمة على هنا مثلها في قولنا حكم على زيد بالقيام بل في قولنا حكم لزيد على عمرو بالف وكما
ان في جعل احد البعض افعاله الممكنة حسنا والبعض الآخر قبيحا بالقضاء او الخطاب
نقيصة يجب تنزيهه تعالى عنها فكذا في نسبة بعضها الى الحسن والبعض الآخر الى القبح
نوع نقيصة كما يشاهد في افعال الملوك فقصد اهل السنة بهذا الكلام انه لا ولاية لاحد
عليه تعالى لا بالقضاء ولا بالخطاب ولا بنسبة بعض افعاله الممكنة الى الحسن والبعض الآخر
الى القبح فالحاكم في كلامهم بمعنى من يطلق عليه الحاكم حقيقة او مجازا بقرينة انه لرد المعتزلة
ويجب اتحاد الموضوع في محل النزاع ولك ان تحمله على معنى العالم بحسن الافعال وقبحها وعلى
كل تقدير يتجه على الشارح انه لا يصح استدلاله عليه لان الحكم المختص به تعالى كما يدل عليه لام
الاختصاص والتقديم في الآية اما بمعنى القضاء او اتقان الافعال وشيء منهما ليس شيئا ولا
للحكم بمعنى العلم واما بمعنى الخطاب فمصطلح الاصوليين بل الصواب في الاستدلال ان يقال
لان الحاكم عليه بالقضاء او بالخطاب قطعي الانتفاء والحاكم عليه بمعنى العالم بحسن الافعال و
قبحها موقوف على الجهة المحسنة او المقبحة في الافعال قبل ورود الشرع وسيجيء بطلانها
وقد ابطله الاشاعرة بذلك ويمكن دفعه بان الحكم في الآية بمعنى القضاء كما هو الظاهر
وانتفاؤه عن غيره تعالى كما هو مقتضى الاختصاص به تعالى يستلزم انتفاء الحكم بمعنى
الخطاب لامتناعه بدون القضاء والارادة واشار الشارح بقوله على الاطلاق الى ان حكمه
تعالى غير مقيد بقيد فدلت الآية بهذا الاطلاق والعموم على جواز ان يجعل الله تعالى الواجب
على العباد محرما وبالعكس وذلك يستلزم انتفاء الجهة المحسنة والمقبحة في الافعال في ذواتها
بدون الشرع واذا انتفت فلا حكم للعقل بحسن شيء من الافعال وقبحه بدون الشرع
فلا حاكم عليه تعالى لا بالقضاء ولا بالخطاب من غير العقل ولا بالعلم من العقل هذا عند
الاشاعرة واما عند الماتريدية القائلين بالجهة المحسنة والمقبحة في الافعال قبل ورود
الشرع فالعقل ايضا ليس بحاكم عندهم من جهة ان العلم بالحسن والقبح ليس فعلا للعقل
صادرا عنه بالمباشرة او بالتوليد كما زعم المعتزلة بل هو الة للعلم يخلقه الله تعالى للعبد

بواسطة اما بالشرع فقط عند الاشاعرة او بالنظر الصحيح بدون الشرع عند الماتريدية ولذا
وافقوا الاشاعرة في انه لا حاكم عليه ولا يجب عليه شيء مع موافقتهم للمعتزلة في اثبات الحسن والقبح
العقليين ومن ههنا ظهر اندفاع ما اورده ابن الكمال على صاحب التوضيح من ان كون العلم
بطريق التوليد او بجري العادة خارج عن محل النزاع هذا قال المص ولا يجب عليه شيء هذا من عطف
اللازم على الملزوم قال في المواقف وشرحه واجمعت الامة على انه تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك
الواجب فالاشاعرة من جهة انه لا قبيح منه ولا واجب عليه فلا يتصور منه تعالى فعل قبيح
وترك واجب واما المعتزلة فمن جهة ان ما هو قبيح منه يتركه وما يجب عليه يفعله وهذا الخلاف
فرع مسئلة التحسين والتقبيح اذ لا حاكم بقبح القبيح منه ووجوب الواجب عليه الا العقل
فمن جعله حاكما بالحسن والقبح قال بقبح بعض الافعال منه ووجوب بعضها عليه وقد ابطلنا
حكمه وبينا ان الحاكم يحكم على ما يريد ويفعل على ما يشاء لا وجوب عليه كما لا وجوب عنه ولا انقباح
منه انتهى فمن اورد على المص ههنا بوجوب الصفات الذاتية لم يفرق بين الوجوب عليه والوجوب
عنه كما صرح المص بهما في المواقف في بحث النظر فان الاول مخصوص بوجوب الفعل على الفاعل
المختار بعد ما صدر عنه ما يوجبه اختيارا كوجوب صدور المتولد بعد صدور الفعل المولد عنه
اختيارا كما زعمه المعتزلة والثاني مخصوص بلزوم الشيء لذات الفاعل الموجب اما مطلقا او
بواسطة تمام الاستعداد كما زعمه الفلاسفة في افعاله تعالى وصدور الصفات عند الاشاعرة من
هذا القبيل فعلى هذا كان قول الشريف كما لا وجوب عنه بالنسبة الى افعاله تعالى بقرينة انه
لرد الفلاسفة لكن ترك الكذب عند المحققين واجب عنه لا واجب عليه وقد اشار العلامة
التفتازاني في التلويح الى ان معنى الخلاف في انه هل يجب عليه تعالى شيء ام لا انه هل يكون
بعض الافعال الممكنة في نفسها بحيث يحكم العقل بامتناع صدوره عنه تعالى او لا كرعاية
الاصلح واخراج الفاسق من النار وتقييد الافعال بالممكنة للاشارة الى ان قولهم
بالوجوب والحرمة عليه تعالى بالنظر الى امكان الترك بترك ما يوجب اختيارا كما اشرنا وبذلك
يندفع ما قاله في شرح العقايد لبث شيء ما معنى وجوب الشيء عليه تعالى اذ ليس معناه
استحقاق تاركه الذم والعقاب وهو ظاهر ولا لزوم صدوره عنه بحيث لا يتمكن من تركه بناء
على استلزامه محالا آخر من سفه او جهل او عبث او بخل مكفور ذلك لانه رفض القاعدة الاختيار
ومبل الى الفلسفة العوار انتهى لان مرادهم الثاني لكن بعد ما صدر موجبه اختيارا
لا مطلقا ولا بشرط تمام الاستعداد فلا رفض للقاعدة كما لا رفض في اختيار الامام
الرازي ما اختاره كثير من الاشاعرة من لزوم العلم للنظر عقلا كما اعترف به في بحث
النظر من شرح المقاصد وتبعه الشريف المحقق نعم قول المعتزلة بالزوم العقلي في هذه
المراد اشيء اللطف الاصلح وغيرهما زعم فاسد لكنه بحث آخر اذ الكلام في معنى الواجب عليه

عليه تعالى لا في وقوعه وعدم وقوعه [illegible] اما عبارة عما يستحق تاركه الذم ان اقتصر هنا على
الذم كان معنى الواجب المتناول لافعال الواجب عندهم وان عطف عليه العقاب كما في كلام
العلامة كان مخصوصا بافعال العباد كما صرح جوابه [illegible] او عما تركه مخل بالحكمة والا فلا لان بالحكمة
نقض محال عندهم والمذمومية محال وقافا [illegible] كما يشعر به اي بالوجوب مع ترك الجواز
وذلك لان الحسن في الاية والحديث فعلان مسندان اليه تعالى والمتبادر من الافعال
المسندة الى الفاعل المختار ان تكون اختيارية كما ذكره الشريف في بعض كتبه فالوجوب
المستفاد من كلمة على ومادة التحريم عادي لا عقلي وما قيل لان اكثر استعمال كلمة على في
التزام ما لا يلزم وهم بل الاكثر في التزام ما يلزم كما في قولهم لعلى الف درهم وقضى عليه
بكذا نعم استعماله فيما كان اللازم فعلا اختياريا للملتزم في التزام ما لا يلزم في كل موضع
[illegible] لانه المالك على الاطلاق وله التصرف في ملكه كيف شاء فله تعالى ان يجعل الواجب على
العباد محرمات وبالعكس فليس في الافعال في ذواتها جهة محسنة او مقبحة فلا يكون العقل
حاكما بحسن شيء منها وقبحه واذ لا حاكم عليه تعالى لا العقل ولا غيره فلا يقبح منه فعل اصلا
ليستوجب ذما فلا يتجه عليه ان يقال صرح المص في المواقف بان هذا الخلاف فرع الخلاف
في كون العقل حاكما او غير حاكم كما اشرنا فالوجه ان يذكر هذا في دليل انه لا حاكم عليه وقال
ابطال الواجب عليه بالمعنيين مبني على نفي كون العقل حاكما فتامل وما قيل كونه تعالى مالكا
على الاطلاق لا ينافي الوجوب بالمعنى الاول فانه تعالى يعلم في الازل وجود كل حادث في وقته
المعين فلو لم يوجده في ذلك الوقت لزم انقلاب علمه جهلا وهو صفة يستحق صاحبها الذم
فليس بشيء لان العلم التصديقي بوقوع شيء في وقته الذي عينه الارادة له تابع للوقوع
باتفاق منا ومن المعتزلة فلا نزاع هنا في ان العلم بالوقوع التابع للارادة يستلزم
الوقوع في الوقت الذي عينه الارادة ولا في انه لو تعلقت الارادة بوقوعه في الوقت
الآخر لتعلق العلم بوقوعه في ذلك الاول لا في الوقت الاول كما لا نزاع في ان ارادته
تعالى فعل نفسه في وقت معين يستلزم وجوده في ذلك الوقت وانما النزاع في ان
ارادة بعض الافعال وفعله بالاختيار كما يجاد المكلفين هل يستلزم عقلا ارادة فعل
آخر وان يفعله كاللطف والاصلح او لا فذهب المعتزلة الى الاستلزام بناء على انه لو لم يصدر
منه الفعل الثاني بعد صدور الفعل الاول اختيارا لزم نقض محال في شانه تعالى كالذم
والسفه وغيرهما والاشاعرة والماتريدية الى نفي ذلك الاستلزام بنفي لزوم النقض ولاجل
ما ذكرنا لم يجعلوا اما اخبار الشارع بوقوعه من افعاله تعالى واجبا عليه تعالى مع قيام الدليل
على انه تعالى يفعله البتة لان ذلك الاخبار تابع للعلم والارادة فيكون من قبيل استلزامها
للوقوع ولا نزاع فيه واعلم ان مذهب الماتريدية المثبتين للافعال جهة محسنة او مقبحة

قوله فيما سبق اشارة الى ان الاولى الا انه ينبغي كونه تعالى مالكا على الاطلاق يجب الا يقبح منه شيء ما لكن

قبل ورود الشرع انه ان كان في الفعل جهة تقتضي القبح فذلك الفعل محال في حقه تعالى
فتركه واجب عنه تعالى لا واجب عليه تعالى وذلك كالتكليف بما لا يطاق عندهم و
كالكذب عند محققي الاشاعرة والماتريدية وان لم يكن فيه تلك الجهة فذلك الفعل
ممكن له تعالى وليس بواجب عليه تعالى فهم يوافقون الاشاعرة في انه تعالى لا يجب
عليه شيء فاتفق بهذه المباحث التي ذكرناها في نفي الحاكم عليه والوجوب عليه تعالى
اذ قد غفل عنها اقوام بعد اقوام والحديث المفصل المقام [illegible] لانا نعلم اجمالا آه يعني
ان الواجب بهذا المعنى لا يتصور صدقه على شيء من افعاله تعالى سواء كان فعل اكاد
او فعل ترك اذ لا يخلو شيء منهما عن الحكم والمصالح لا يقال لعل مرادهم من الحكمة هو الحكمة
المعينة المترتبة على جانب معين من الفعل والترك وهما الغرض عندهم وكما ان الخلو
عن مطلق الحكمة والمصلحة عبث محال عندهم فكذا الخلو عن الحكمة المعينة فانه اخلال
بالغرض وهو يوجب الجهل او السفه عندهم لانا نقول ترتب المصلحة المعينة على جانب
معين عادي لا عقلي فله تعالى ان يرتبها على الجانب الآخر فليس في افعاله تعالى فعل
يوجب تركه الاخلال بالحكمة المعينة ايضا وقد يقال مراده لو كان الاخلال موجبا للفعل
عليه تعالى لكانت جميع افعاله تعالى واجبة عليه تعالى لانها متضمنة للمصالح وفاقا و
اللازم باطل وفاقا بيننا وبينكم ايضا وفيه نظر لان ماله ان لا يجب عليه تعالى رعاية الحكمة
وهو العلاوة الآتية واعترض عليه بان كون جميع افعاله تعالى متضمنا للحكم والمصالح
لا يستلزم ان يكون ترك كل واحد منها مخلا بالحكمة لجواز ان يكون ترك بعضها ايضا غير
مخل بها بل متضمنا لحكم ومصالح وان لم يحط علمنا بها ولا يخفى انه انما يتوجه اذا حمل كلام
المعتزلة على مطلق الحكم والمصالح لا على الحكمة المعينة التي هي الغرض عندهم [illegible] شيء ان
التزام آه ظرف مستقر خبر مبتدأ محذوف والتقدير ما سبق كلام ظاهري والتحقيق على
ان التزام آه كما ذكره ابن هشام في مغني اللبيب في اعراب على للعلاوة وهي في الاصل
ما يفهم الى الجانب الخفيف من شقي الوفر لبعد لا والما كان ما سبق ظاهريا وهذا
تحقيقا لانه تعالى لا يفعل شيئا لا فائدة فيه لكن التزام الفائدة لم يكن بطريق الوجوب
العقلي لانه المالك على الاطلاق فله التصرف في ملكه كيف شاء حتى لو نفع العاصي وعذب
المطيع لم يلزم محال عقلا فالحق ان معنى الخالي عن مطلق الفائدة والمصلحة يمكن ان
يصدق على افعاله تعالى وان لم يصدق على شيء منها بالفعل لكن ذلك الخلو لما لم يستلزم
شيئا من المحالات لم يكن الفعل الذي يترتب عليه تلك المصلحة واجبا عليه تعالى كما زعموا
وفي ابطال المعنى الثاني اشارة الى منع دليلهم القائل بان في ترك الفعل المذكور فوت
المصلحة المترتبة عليه وفوت المصلحة قبيح محال في حقه تعالى بان يقال لا نم ان في الترك

الترك فوت المصلحة لان في الترك مصالح ايضا ولو سلم فلا نسلم ان فوت المصلحة
قبيح محال في حقه تعالى اذ لا يقبح منه شيء من افعاله الممكنة واعترض على هذه العلاوة
بان معنى الواجب على المذهب الثاني ما يكون تركه مخلا بالحكمة ولا يلزم منه ان يكون
ترك الاخلال واجبا حتى يكون عدم وجوب رعاية الحكمة عليه تعالى مضرا في هذا المذهب
بل الحق في ابطال هذا ان يقول ليس فيما ذكرتم من الوجوب شيء ولو اصطلح فلا مناقشة
كما قال في ابطال المذهب الثالث وليس بشيء اذ يجب ترك الاخلال عند المذهب
الثاني ولا يمتنع صدور خلاف الفعل عند المذهب الثالث فالواجب عند المذهب
الثاني ما يكون مخلا بالحكمة اخلالا موجبا للمحال من افعاله تعالى كالواجب عند المذهب
الاول بقي كلام هو ان الظاهر ان اللطف ناظر الى المذهب الثاني والاصلح والعوض
ناظران الى المذهب الاول فمراد المذهب الثاني من الحكمة هو الغرض فكان على الشارح ان
يعترض بنفي تعليل افعاله تعالى بالاغراض الا ان يقال تلك العلاوة مستلزم نفيه ايضا
قوله وكذا الثالث لانه التزام ما لا يلزم والواجب عقلا هو ما يلزم سواء التزم اولا ولا
شك ان ما ليس بلازم بدون الالتزام لا يكون واجبا بهذا المعنى وهو اخلاصة كلام الشارح
هنا وفيه دليل على ما قدمنا من انه لا نزاع هنا في ان الارادة بوقوع شيء في وقت
معين وتعلق العلم بذلك الوقوع في الازل والاختيار المتفرع على العلم والارادة تستلزم
الوقوع عقلا فسقط ما قيل انا لا نم انه ان قيل بامتناع صدور خلافه عنه تعالى فهو ينافي
ما صرح به في تعريفه من جواز الترك لان امتناع صدور خلافه بالنظر الى التقدير المذكور
لا ينافي جواز الترك مع قطع النظر عن التقدير المذكور وهو المأخوذ في التعريف و
ذلك السقوط لان المراد من امتناع صدور خلافه ايضا هو امتناع صدور خلافه
في نفسه مع قطع النظر عن التقدير المذكور ولا شك ان امتناعه وجوازه متنافيان
ولما كان المراد في الشق الاول ذلك فكذا في الشق الثاني بمقتضى التقابل فلا يرد على
المحصل الآتي ان ترك الرحمة على العباد بعد ارادته تعالى واخباره بانه كتب على نفسه
الرحمة يستلزم تخلف المراد عن الارادة والكذب في خبره وكل منهما محال في حقه تعالى فليس
الرحمة بالوجوب العادي بل بالوجوب العقلي لما عرفت ان الكلام في الوجوب مع قطع
النظر عن التقدير والارادة والاخبار والثابت بذلك الاخبار عادته تعالى والوجوب
العادي بالنسبة اليه لا يقال لا حاجة الى ابطال المعنى الثالث في رد المعتزلة لانهم
لا يقولون الا بالوجوب باحد المعنيين الاولين لانا نقول صرح شارح المقاصد بانه لما
اورد عليهم بان الوجوب لا يوافق مذهبهم الذي هو صدور الفعل على سبيل الصحة من غير
ان ينتهي الى الوجوب ولذا اضطر المتأخرون منهم الى ان معنى الوجوب على الله تعالى

ان يفعله البتة ولا يتركه وان كان الترك جائزا كما في العاديات اقول قد عرفت مما حققنا
انهم لا يضطرون الى ذلك [illegible] هو ما يقرب العبد اه قال العلامة التفتازاني في شرح
المقاصد اللطف فعل يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية لا الى حد الالجاء
اي الاضطرار في الطاعة ويسمى اللطف المقرب او يحصل الطاعة فيه ويسمى اللطف
المحصل وذلك كالارزاق والآجال والقوى والآلات واكمال العقل ونصب الادلة
وما يثاب به ذلك انتهى ومرادهم من اللطف المحصل ما يتوقف عليه الطاعة كالارزاق
والقوى والآجال في قضاء الدين للمعسر ونصب الدليل الشرعي والبعث بالنسبة الى
ما لا يهتدي العقل بنفسه ومن اللطف المقرب ما يتيسر الطاعة بدونه كاكمال العقل
واما نفس العقل فمدار التكليف عندهم وكالبعث ونصب الادلة الشرعية فيما يهتدي
العقل بنفسه فان الادلة العقلية كثيرا ما تتعارض فيمنعه الاهتداء والحاصل فقد ما
يتعذر بدونه الطاعة او يتيسر اث رح حمل ما يقرب على اعم من الموقوف عليه للطاعة كما
يصرح به وليت شعري بان لا تكليف بدون الموقوف عليه فلا معصية هناك فكيف يبعد
اعطاء الموقوف عليه عن المعصية وتخلص البعد عنها [illegible] كبعثة الانبياء فانها بالنسبة
الى ما يهتدي اليه العقل لطف تسهيل وبالنسبة الى ما لا يهتدي لطف تحصيل عندهم [illegible]
يوجب نقض غرض التكليف اه اي نقض الغرض من التكليف وهو الطاعة وهو قبيح مح
في شانه تعالى فانه كبناء طرف وهدم طرف آخر ومثله في المخلوق من حقه العقل فيما
اذا لم يكن ذلك النقض لفائدة اجل من الاول ولذا احتج الاشاعرة عنه بوجهين الاول
ان كونه موجبا لنقض الغرض انما يتم لو كان له تعالى غرض الثاني لو سلم فلا نسلم انه
قبيح لجواز ان يكون في نقضه حكم ومصالح اخر واث رح اث رالى الاول وسكت عن الثاني
واث رالى جواب آخر بان ايجاب نقض الغرض انما يتم في اللطف المحصل لا في المقرب لامكان
حصول الطاعة بدونه فلا يلزم وجوب كلا القسمين بل وجوب القسم الثاني فقط وهذا
الجواب مدفوع عنهم بما اث رالية شارح المقاصد من ان اقبح اللطف واجب عندهم
ولذا اختار رضهم الاشاعرة بانه لو كان واجبا لكان في كل عصر نبي وفي كل بلد معصوم يامر
بالمعروف وينهى عن المنكر وكان علماء الاطراف مجتهدين متقنين اذ لا شك ان الطاعة
بذلك اقرب واسهل ووجه الاندفاع ان سهولة الطاعة تتوقف على اللطف المقرب
وان لم يتوقف عليه اصل الطاعة ومرادهم ان الغرض من التكليف هو الطاعة على
وجه السهولة اي ينالها الخواص والعوام كما لا يخفى [illegible] والا يلزم نقض الغرض هذا
مستغنى عنه لانه شين الايجاب السابق [illegible] وهو يعلم انه لا يجيب اي الى الدعوة وهذا
تمثيل باللطف الموقوف عليه وان حمل على من لا يكون مقطوعا على الاجابة الا بان يستعمل

يستعمل معه نوع من التادب كشر وطلاقة وجه لامكن ان يكون تمثيلا باللطف
المقرب ايضا [illegible] في الحكمة والتدبير اي في مصلحة الشخص وتدبير اموره فمراد هذه
الفرقة بالاصلح الاصلح له تعالى بالنسبة الى الشخص بخلاف الفرقة الثانية فان
مرادهم الاصلح للشخص والانفع له هذا هو مراد الشارح المحقق كما يصرح به
بعد [illegible] ويرد عليهما اي على الفرقتين وفي بعض النسخ عليها اي على الفرقة الثانية
وهو تصحيف والاصطناع قيد الفقر والابتلاء بالآلام لا يقال قوله بحال الكافر
مع كونه في ان المراد الانفع له فيختص بالفرقة الثانية لانا نقول لما كان منع الانفع
للعبد في الدين والدنيا او في الدين فقط بخلا او جهلا او سفها عند الفريقين كان
الاصلح الواجب عليه تعالى عند الفرقة الاولى ايضا اعطاء الانفع للشخص وتلخيص
الايراد انه لو كان الاصلح واجبا لما وجد كافر مبتلى بالآلام الى آخر العمر واللازم باطل
بالبداهة واما الملازمة فلان الاصلح بحاله ان لا يوجد اصلا اه وما قيل بل الاصلح
له الوجود والتكليف والتعريض للنعيم المقيم وهم اذ الكلام في الاصلح الانفع له
في الدين وبقاء الكافر الى زمان التكليف مضر له فالانفع له احد الامور الثلثة [illegible]
وان يكون ابقاء ابليس اي ويرد عليهما انه لو كان الاصلح واجبا لم يبق شيء من ابليس
وجنوده بعد خلق آدم عليه السلام لانه بقائه واضلاله العباد طول الزمان يوجب
مزيد عذابه فلا يكون انفع له وايضا لما اقدر الله تعالى على ذلك الاضلال لانه ليس
بانفع في حقه وايضا وفق الكل للاسلام فلا يوجد كافر اصلا واللوازم كلها ظاهرة
البطلان [illegible] ولا يخفى ان مرادهم الاصلح بالنسبة الى الشخص اه جواب سؤال مقدر
بان يقال هذا الايراد لا يرد على الفرقة الاولى لان مرادهم الاوفق في الحكمة والتدبير
بالنسبة الى الكل كما ذهب اليه الفلاسفة في نظام العالم وقالوا ذلك النظام يقتضي ان
لا يترك الخير الكثير لاجل الشر القليل فيكون ابتلاء ذلك الكافر بالآلام الدنيوية والعقوبات
الاخروية للمنافع الكثيرة لغيره وحاصل الجواب بان مراد شيء من الفرقتين ليس ذلك
واستدل عليه بقوله ولذلك سئل الاشعري اه وحاصل الاستدلال ان مراد الاشعري من ذلك
السؤال ابطال مذهب الفريقين معا بناء على ان الالزام مشترك بينهما ولذا ترك
الاشعري مذهبهما جميعا واشتغل بتتبع آثار السلف قال في شرح المقاصد واتفق
الفريقان على وجوب الاقدار والتمكين واقصى ما يمكن في معلوم الله تعالى مما يؤمن عنده
المكلف ويطيع وانه فعل كل احد غاية مقدوره من الاصلح وليس في مقدوره لطف يؤمن
بالكفار وآمنوا جميعا والا لكان تركه بخلا او سفها انتهى ولاجل ان غرض الاشعري ابطال
مذهب الكل طول الكلام على نفسه اذ يكفيه في ابطال مذهب الفريقين ان يقول الاصلح

في حق الكافر المعذب في الدنيا والآخرة ان لا يخلق او يسلب عقله قبل البلوغ فلا حاجة
الى ذكر الصغير والمسلم من الاخوة وذلك لان اكثر معتزلة البصرة ومنهم الجبائي اعتبر
جانب علم الله تعالى كالبغداديين كما ذكره شارح المقاصد فيكفي في الزام الكل ذلك
الكافر لكن بعض معتزلة البصرة لم يعتبر جانب علمه تعالى فذهب الى ان من علم الله
تعالى منه الكفر على تقدير التكليف يجب عليه تعالى تعريضه للفوات اي جعله متعرضا
متهددا له بان ابقاه الى البلوغ فلزمه ترك الواجب فيمن مات صغيرا ففي ذكر الصغير
ايما الى بطلان مذهبهم ايضا واما ذكر المطيع فللتمهيد وارخاء العنان وسلوك الشارح
هنا تحقيق المقام ورد من قال ان الالزام غير متجه على البغداديين لان مرادهم
الاوفق في الحكمة والتدبير بالنسبة الى الكل على ما ذهب اليه الفلاسفة واليه ذهب
المولى الخيالي اقول ويؤيد ما ذهب اليه الشارح ان ايقاع الشخص في الضلالة
لمصالح الغير ظلم قبيح عندهم فلا وجه لما قيل اراد الله تعالى اظهار الحق والافلاق
ان يقول الاصلح واجب عليه تعالى اذا لم يوجب تركه حفظ اصلح آخر موجب بالنسبة
الى شخص آخر فلعله كان اماتة الاخ الكافر موجبة لكفر ابويه لكمال الجزع على موته فكان
الاصلح لهما حيوته فلما حفظ هذا الاصلح وجب فوت الاصلح له او لعل في نسله صلحا
فلرعاية الاصلح لكثيرين فات الاصلح له واعلم ان بعضهم قال هنا ان ارباب الكشف
ذهبوا الى ما ذهب اليه الفلاسفة ويؤيده ما نقل عن الامام الغزالي من ان ليس في
الامكان ابدع مما كان اذ ليس في الجود بخل ولا في القدرة نقصان ولا يخفى انه قول
بالايجاب الموجب لقدم العالم والجمع بين القدم والشريعة مشكل وسيجيء ما يتعلق به
ومن تلك القواعد انه يجب آه فيه مزج لطيف واشارة الى ان العوض معطوف
على الاصلح او اللطف الواجب والعوض نفع خال عن التعظيم يستحق في مقابلة ما يفعل
الله تعالى بالعبد من الاسقام والالام ونحوها فيخرج الاجر والثواب لكونهما للتعظيم
في مقابلة فعل العبد وكذا الفعل المتفضل به اذ ليس باستحقاق من العبد لان
ظلم فسر والظلم بضرر غير مستحق لا يشتمل على نفع او دفع ضرر آخر ولا منفعة لا بطريق
جري العادة فخرج العقاب باستحقاق كالحد ومشقة السفر الجالبة للنفع والحجامة لدفع
ضرر مظنون ودفع الصائل لدفع ضرر معلوم واحراق الله تعالى الصبي الواقع في
النار لكون ذلك الاحراق عاديا ينتفي خلافه او يندر فان الايلام اذا كان مستحقا او
مشتملا على نفع المتألم او دفع ضرر آخر منه او عاديا بان لا يكون ظلما بل حسنا يجوز
صدوره عنه تعالى من غير عوض غلبة عندهم كما في شرح المقاصد وقد ابطل الكعبي
بان القبح العقلي آه لا يقال المنتفي هو القبح العقلي بمعنى تعلق الذم لا بمعنى صفة تقتضي

نقصان او منافرة الغرض فانهما ثابتان للافعال مدركان بالعقل وفاقا كما سيجيء فيجوز
ان يوجد في ترك العوض احدهما فلا يتم الاستدلال لانا نقول على تقدير ان يوجد
في الفعل او الترك صفة نقص كالكذب يكون ذلك ممتنع الصدور عنه تعالى وفاقا فيكون
خلافه واجبا عنه تعالى لا واجبا عليه وقد عرفت ان الكلام في الثاني لا في الاول واما
القبح بمعنى منافرة الغرض فلا يتصور في افعاله تعالى اذ لا غرض له عند الاشاعرة
ولو سلم كما ذهب اليه الماتريدية فهو راجع الى احدهما لانه ان وجد هناك قبح بمعنى
صفة النقص فلا يكون ذلك الفعل من الافعال الممكنة والا فيكون من الافعال
الممكنة ففعل الاول يكون خلافه واجبا عنه تعالى لا واجبا عليه وعلى الثاني لا يكون واجبا
عليه ايضا فان قلت سيجيء من الشارح ان للظلم عند السنة معنيين احدهما التصرف
في ملك الغير والآخر وضع الشيء في غير موضعه اللائق وان كان في ملكه ومنه ظلم
الشخص لنفسه وترك العوض وان لم يكن ظلما بالمعنى الاول لكنه ظلم بالمعنى الثاني
فيكون العوض واجبا عليه تعالى لان الظلم بكلا المعنيين محال في حقه تعالى قلت انما
يكون الترك ظلما لو كان للعبد بتلك الامراض والالام استحقاق موجب للعوض وليس
كذلك بل النصوص دالة على ان ما ابتلي به العبد من سوء فعله فيكون جزاء لفعله السابق
ووضعا في محله اللائق والقبح الشرعي لا معنى له لانه يستلزم ان يوجد هناك
فعل حاكم يتعلق بافعاله تعالى بالاقتضاء والتخيير وذلك الحاكم ليس نفسه تعالى وهو ظاهر
ولا واجب آخر لاستحالته ولا ممكن لانه ملكه ولا معنى لتكليف المملوك للمالك قال المص
ولا الثواب ولا العقاب لا يخفى ان الاولى ترك لا المزيدة الدالة على عطفهما على شيء ليكون
معطوفين على اللطف او العوض لعموم شيء المنكر وهو المطابق لكتب القوم ولعله قصد
بعطف الخاص على العام لكمال الاهتمام لكثرة المنكرين لعدم وجوب العقاب لان جميع
المعتزلة والخوارج اوجبوا العقاب عليه تعالى نعم الثواب اوجبه معتزلة البصرة فقط
لكنه قرنه فاعطى حكمه وما قيل تغيير الاسلوب للتنبيه على الوجوب فكانه قال لا يجب عليه شيء
لا في الدنيا كاللطف وغيره ولا في العقبى كالثواب والعقاب وليس بشيء لانهم اختلفوا
في ان العوض هل يكون في الدنيا او في الآخرة وذهب اكثرهم الى انه يجب ان يكون في
الآخرة كما في المواقف وشرحه والاولى للشارح عقيب الثواب ان يقول خلافا للمعتزلة
بصرة واستدلوا عليه اي على وجوب العقاب اعلم ان لهم على وجوب الثواب والعقاب
يوم الجزاء ادلة منها ان العبد بالطاعة او المعصية يستحق ثوابا او عقابا ممنوعين عن
الثواب ظلم وترك العقاب تسوية بين المطيع والعاصي وهو قبيح والكل محال في
حقه تعالى ومنها عمومات آيات الوعد والوعيد والاحاديث فظهر امران الاول ان الاولى

لك رح ان يعوض بوعده تعالى ايضا والثاني ان مرادهم من وجوب الثواب والعقاب
هو الوجوب باحد المعنيين الاولين لا بالمعنى الثالث كما وهم والاستدلال بلزوم الكذب في
خبره لا يدل على كونه بالمعنى الثالث بل على مطلق الوجوب وانما يدل عليه لو كان هناك دليل
يدل عندهم على الوجوب بالمعنى الثالث وليس كذلك بل عندهم دليل على خلافه واجيب
عنه بان غاية آه تلخيص الجواب ان غاية ما يدل عليه هذا الدليل هو الوجوب لعارض العلم
والاخبار ولا يلزم منه الوجوب في نفسه لجواز ان يكون العقاب ممكن الترك في نفسه وواجبا
عليه تعالى بالتقدير على نفسه كما هو الوجوب بالمعنى الثالث فغاية ما دل عليه دوام العقاب
لا وجوبه عقلا بحيث يلزم من تركه محال فلا يتم التقريب لان مطلوبهم هو الوجوب العقلي
وهذا هو الجواب الحق هنا لا جواب الشريف لما ذكره الشارح ولا جواب الشارح لانه يستلزم
ان يكون الثواب والعقاب المباقين في عمومات الوعد والوعيد بعد تخصيصهما بقيود وشروط
معلومة من نصوص آخر بطريق الوجوب العقلي وهو خلاف المذهب وعلى هذا لا يرد عليه
اعتراض الشريف نعم يرد عليه ان دوام العقاب بمعنى العقاب على كل مرتكب الكبيرة خلاف
المذهب ايضا لكنه مبني على التسليم والارفاق والحق ان هنا مقامين احدهما الاستدلال
بعمومات الوعيد على وجوب العقاب عقلا على كل من يرتكب الكبيرة ومات بلا توبة وثانيهما
الاستدلال بها على انه تعالى يعاقب على كلهم بالوجوب بالمعنى الثالث كما ثابته المطيعين كما
هو مذهب المتأخرين من المعتزلة ولما كان المذهب انتفاء الوجوب العقلي بالنسبة الى
كل شاص والوجوب بالمعنى الثالث بالنسبة الى مجموع العاصين لزم الجواب عن كل من
الاستدلالين وجواب هذا المجيب ناظرا الى الاستدلال الاول وهو لا ينكر تخصيص آيات الوعيد
بتلك القيود والشروط بل يلتزمه اولا فكانه قال لا نسلم ان كل من يرتكب الكبيرة داخل
في عمومات الوعيد لانها مخصصة بقيود وشروط ولو سلم فغاية الدوام لا الوجوب وانما
خص الذكر به لانه الدافع للوجوب العقلي في شقاب الباقين في العمومات بعد التخصيص وجواب
الشارح ناظرا الى الاستدلال الثاني واما جواب الشريف فصالح لكل منهما هكذا يجب ان
يحقق هذا المقام ... واعترض عليه الشريف العلامة آه لما كان الجواب المذكور بمنع التقريب
كان هذا الاعتراض باثبات التقريب الممنوع بان يقال لو لم يلزم الوجوب عليه تعالى لزم
امكان الكذب والخلف المحالين واللازم محال لان امكان المحال محال ايضا فلا محال
لمنع التقريب بعد تسليم المقدمات المأخوذة فيه بل الوجه في الجواب منع استحالتهما من
المقدمات هذا مراد الشريف فعلى هذا لم يكن قوله واجاب عنه آه جوابا عن هذا الاعتراض
بل هو جواب عن استدلالهم بدل الجواب الذي اعترض عليه وانت خبير بان غاية ما ذكره
في اثبات التقريب هو الوجوب عليه تعالى لعارض الاخبار لا الوجوب في نفسه ومطلوب

ومطلوب المعتزلة هو الثاني فلا يتم تقريبه ايضا وما قيل يجوز ان يكون ترك العقاب
ممكنا في ذاته وممتنعا بالغير لعدم التلازم بينهما ففيه نظر لان اعتراض الشريف على الجواب
المذكور من جانب المعتزلة وليس مرادهم اثبات الوجوب الذاتي بل الوجوب بالغير فهو كاف
في الاعتراض المذكور كما لا يخفى قلت الكذب نقص والنقص محال آه رد لجواب الشريف
باثبات الاستحالة الممنوعة ولقائل ان يقول ان اراد ان الكذب صفة نقص يدرك قبحها بالعقل
وفاقا فهو انما يدل على امتناع الكذب في الكلام النفسي القائم بذاته لا على امتناعه في الكلام
اللفظي القائم بجسم من الاجسام والكلام فيه لان عمومات الوعد والوعيد من الكلام اللفظي
قطعا لا سيما عند المعتزلة الذين هذا الرد من جانبهم لتصحيح دليلهم وان اراد ان الكذب
بايجاد الكلام اللفظي الكاذب نقص فذلك ممنوع عند الاشاعرة كيف وهو قول بالقبح العقلي
في الافعال وذلك غير صحيح عندهم ولذا قالوا في نفي القبح العقلي لو كان قبح الكذب لذاته لما
تخلف عنه في شيء من الصور ضرورة واللازم باطل فيما اذا كان في الكذب انقاذ نبي عن
الهلاك فانه يجب قطعا فيحسن وكذا كل فعل يحسن تارة ويحرم اخرى كالقتل والضرب جدا
وظلما كما في شرح المقاصد وايضا لو كان خلق الكلام الكاذب نقصا محالا له تعالى لما خلقه
لاحد على مذهب الاشاعرة واللازم باطل بداهة والجواب انا نختار الشق الثاني كما هو
الظاهر من قوله فلا يشمله القدرة ونقول لا شك ان الحسن والقبح بمعنى صفة الكمال او
النقص شاملان للافعال والتروك كتعلم العلوم وتركه كما انهما بمعنى ملائمة الغرض ومنافرته
شاملان لها كقتل زيد وتركه بالنسبة الى احيائه واعدائه كما يأتي واختصاص الحسن والقبح
بمعنى تعلق المدح والذم بالافعال لا يوجب اختصاصهما بالمعنيين الآخرين بغيرها ولا شك
ايضا في ان الكذب نقص باتفاق العقلاء لما فيه من امارة العجز او الجهل او السفه فهو
قبيح بمعنى صفة نقص وان قبحه راجع الى المتكلم به سواء كان موجدا لذلك الكلام اللفظي
القائم بالهواء لا بنفس المتكلم كما عند المعتزلة او كاسبا له كما عند الاشاعرة واذا اوجده
الواجب تعالى فيه لا بواسطة كاسب هناك كان قبحه راجعا اليه تعالى عن ذلك فالكذب
في الصورة المذكورة باق على قبحه الا ان ترك انجاء النبي اقبح منه فلزم ارتكاب اقل القبيحين
تخلصا عن ارتكاب الاقبح فالواجب الحسن هو الانجاء لا الكذب كما هو جواب المعتزلة عن الدليل
السابق للاشاعرة وهو الذي ذكرناه هو مختار العلامة التفتازاني ايضا ولذا قال في
شرح المقاصد واما وجه استحالة النقص في الكذب ففي كلام البعض انه لا يتم الا على
رأي المعتزلة القائلين بالقبح العقلي قال امام الحرمين لا يمكن التمسك في تنزيه الرب تعالى
عن الكذب بكونه نقصا لان الكذب عندنا لا يقبح لعينه وقال صاحب التلخيص الحكم
بان الكذب نقص ان كان عقليا كان قولا بحسن الاشياء وقبحها عقلا وان كان سمعيا

سمعيا لزوم الدور وقال صاحب المواقف حين ما استدل الاشاعرة على امتناع الكذب
عليه تعالى بانه نقص والنقص على الله تعالى محال اجماعا لم يظهر لي فرق بين النقص في الفعل
والقبح العقلي بل هو بعينه وان اختلف العبارة وانا اتعجب من كلام هؤلاء المحققين
الواقعين على محل النزاع في مسئلة الحسن والقبح انتهى واقول وانا اتعجب من تعجب
هذا العلامة فان المسلم عند الاشاعرة هو حسن الصدق وقبح الكذب بمعنى تعلق
المدح والذم لا بمعنى صفة كمال وصفة نقص الا يرى ان المعتزلة لما استدلوا على الحسن
والقبح العقليين بان قالوا ان من استوى في تحسين عرضه الصدق والكذب كيف لا يرجح
اصلا ولا يعلم باستقرار الشرايع على تحسين الصدق وتقبيح الكذب فانه يؤثر الصدق
قطعا وما ذاك الا ان حسنه ذاتي ضروري شقيق اجابوا عنه ان ايثار الصدق لما تقرر
في النفوس من كونه الملايم لغرض العامة ومصلحة العالم فكون الصدق ممدوحا والكذب
مذموما عند العامة لاجل هذه الملايمة والمنافرة لا لاجل ان ذاته اولا زمه يقتضي شيئا
قبيحا عند العقل ولذا يقبح تارة ويحسن اخرى وبالجملة كون الكذب في الكلام اللفظي
قبيحا بمعنى صفة نقص ممنوع عند الاشاعرة ولذا قال الشريف المحقق انه من جملة الممكنات
وحصول العلم القطعي بعدم وقوعه في كلامه تعالى باجماع العلماء والانبياء عليهم السلام
لا ينافي امكانه في ذاته كسائر العلوم العادية القطعية وهو لا ينافي ما ذكره الامام الرازي
من ان تجويز الخلف في الوعيد في غاية الفساد لان الوعيد قسم من الخبر فاذا جوز على الله
الخلف فيه فقد جوز الكذب عليه تعالى وهذا خطأ عظيم قريب من الكفر فان العقلاء
اجمعوا على انه تعالى منزه عن الكذب ولانه اذا جوز الكذب على الله تعالى في الوعيد لاجل
ما قيل من ان الخلف في الوعيد كرم فلم لا يجوز الخلف ايضا في وعيد الكفار ولا في الاخبار
والقصص لغرض المصلحة ومعلوم ان فتح هذا الباب يفضي الى الطعن في القرآن وفي كل
شريعة انتهى لان كلامه في التجويز بمعنى الاحتمال العقلي المنافي للعلم القطعي بعدم وقوعه
ابدا لا في الحكم بجوازه وامكانه في ذاته مع العلم القطعي العادي بعدم وقوعه ابدا لقيام
الادلة القطعية عليه ويمكن اختيار الشق الاول بناء على ان كذب الكلام اللفظي يستلزم
كذب الكلام النفسي عند الاشاعرة وعند المعتزلة اتحادهما عندهما وعند جمهور الاصحاب
القائلين بان الكلام النفسي هو معاني الكلام اللفظي ومدلولاته الوضعية اذ الصدق و
الكذب راجعان الى المعنى لكونهما عبارة عن مطابقة الحكم ولا مطابقة للواقع ولا يتم
الاستلزام المذكور على قول من يقول الكلام النفسي واحد بسيط ليس بخبر ولا بانشاء
في الازل وانما يعتبر احد هذه الاقسام بالتعلق الى الحوادث فيما لا يزال فعلى هذا معنى
قوله فلا يشمله القدرة انه اذا كان الكذب في الكلام النفسي صفة نقص فلا يشمله

فلا يشمله القدرة في الكلام اللفظي لانه مستلزم للمحال فانقض هذا المقام من قبل
الوجه في الجواب ما اشرنا اليه ما اشار اليه مخصوص بتخصيص الوعيد بمثل الاصرار وعدم
التوبة وما ذكره هناك مثل لتخصيص الوعد ايضا لئلا يتوهم مما يأتي بعد من ان الخلف
في الوعد لوم لا يليق بالكريم فلا تخصيص في ايات الوعد اصلا اذ لا شبهة ان ايات الوعد
بدخول المؤمنين في الجنة مخصوص بمن لم يرتد عن دينه فيموت وهو كافر وح يتوجه من
طرف المعتزلة ان يقال ليس تقييد ايات الوعيد بقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به
ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء اولى من تقييد هذه الاية بان يحمل على معنى ويغفر ذلك ان
تاب واجابوا عنه بانه لا يجوز هذا التقييد لانه تعالى يغفر الشرك ايضا ان تاب المشرك
بل المعنى انه تعالى لا يغفر الشرك ويغفر سائر المعاصي ان لم يتب وهو ظاهر وبهذا اندفع
عن الشارح ان يقال الصواب ترك قوله وعدم التوبة اذ لا نزاع في العفو عمن تاب فافهم
قوله على انه بعد التسليم انما يدل اذا خدشت اندفاعه عنهم اذ لولا خلق العالم اختيارا
لم يجب عليه تعالى شيء من اللطف والاصلح ولا الثواب والعقاب عندهم فاستحقاق الترك
بترك ما يوجبه كاف في الوجوب عليه والتحريم قوله والاصل في هذا ان الخلف في الوعيد
جائز عنه تعالى اي محتمل لا قطع بعدمه بخلاف الخلف في الوعد فانه مقطوع العدم
فالجواز هنا بمعنى الاحتمال العقلي لا بمعنى الامكان ليتوجه ان يقال اذا لم يمكن الخلف
في الوعد كان الاثابة واجبة عنه تعالى او عليه تعالى والكل خلاف المذهب ولاجل ان
المراد ذلك شنع عليه الامام كما عرفت لان الكذب في كلامه تعالى منتف قطعا بالاجماع
القطعي سواء كان صفة نقص او قبيحا للمنافرة لغرض العامة او لنهي الشارع عنه
فقط قوله افرأيت اه الفاء عاطفة على محذوف بعد همزة الاستفهام والتقدير اشاهدت
عدم الخلف في الوعد فرأيت الخلف في الوعيد والهمزة للانكار التوبيخي تنكر لياقة
استفهام الرائي لذلك العلم لان السائل ممن لا يجوز الخلف في الوعيد واما الهمزة في قوله
ايخلف الله ما وعده فالظاهر انها على حقيقتها بناء على التجاهل للالزام بعد الاقرار او
للانكار الابطالي قوله من المعجمة انت الظرف المستقر خبر مقدم قدم الهمزة المحذوفة
المقصودة لانها تطلب تصور المسند في الظاهر وان كانت للتعجب او الانكار في الحقيقة
والمعنى امن الذين في لسانهم عجمة لا يفصحون بلغة العرب فيفرقون الوعد والوعيد شيئا
واحدا ولا يفرقون بينهما لفظا ومعنى انت اتعجب من حالك انك لا تعرف الفرق بينهما مع
انك لست منهم كما يستفاد من قوله ان الوعد غير الوعيد بالجملة الاسمية المؤكدة وقوله
ان العرب لا تعد اه بيان الاختلاف بين المعنيين لكن يتجه ان ما ذكره من عدم الخلف
في احدهما شيا دون الآخر اختلاف بعادة العرب في المعنيين لا بيان اختلاف المعنيين

بل السائل يعرف ان الوعد هو الاخبار بنفع والوعيد هو الاخبار بضرر من المخبر فلا وجه
لاستعجاب اذ لا بناء في عدم العجب في لسانه عدم المعرفة بعادتهم الا ان يقال اراد بنفي العجب
معرفة لغة العرب وعادتهم او اراد بقوله ان العرب لا يعدا آه ان في كلام العرب ما يدل
على ذلك كالاشعار الآتية ولذا قال السائل فاوجدلي هذا في الوجه اي الشاهد على صحة في
كلام العرب وقوله نعم وعد بعد الامر لان كلمة نعم تصديق بعد الاخبار ووعد بعد الامر
والنهي واسلام بعد الاستفهام كذا في المغني والايعاد الوعيد والموعد مصدر ميمي بمعنى
الوعد والذي ذكره ابو عمرو آه من كلام الواحدي وما قيل ما ذكره ابو عمرو انما يتم
اذا كان حسن الاشياء وقبحها عقليين وهو خلاف المذهب مدفوع بان مراد ابي عمرو ان القرآن
على لغة العرب ومتعارفهم وهم استعملوا الوعد فيما لا يجوز فيه الخلف والوعيد في خلافه
فلما جاز الخلف في وعيد العرب فقد جاز في وعيده تعالى وهو مبني على ما عليه الاشاعرة
من ان قبح الكذب ليس بذاتي فيزول بعارض كما عرفت تفصيله وعليه كلام يحيى بن معاذ
فيما بعد اذا وعد السراء آه السراء والضراء من السرور والضرر ثم قلت الراء الثانية
ياء كما في تقضي البازي فالمراد بالسراء ما يفيد مبالغة سرور من النعمة وبالضراء ما يفيد
مبالغة ضرر كالقتل كما يقتضيهما مقام التمدح بالكرم والعفو فلا حاجة الى تجريد الوعد
والوعيد او توكيده لان المأخوذ فيهما مطلق المنفعة والمضرة ولا دلالة للعام على الخاص
باحدى الدلالات الثلث فمن جعل امثالهما من شيء من التاكيد والتجريد فقد غفل قوله الوعد
والوعيد حق اي ما يترتب عليهما حق فالوعد حق العباد عليه تعالى اذا ضمن بمعنى جعله
تعالى حقا لهم على نفسه بسبب الضمان وهو لا يناسب ما يصرح به الشارح من انه لا حق لاحد
عليه تعالى في نفسه مع قطع النظر عن الضمان وما قيل لو تم لدل على جواز العفو عن الكفر
والشرك ايضا وهو خلاف النص الكريم مدفوع بان خلاف النص المغفرة عن الشرك
لا جوازها بمعنى الامكان في نفس الامر كما هو المستفاد من قوله فان شاء آه وامكان
المغفرة عن الشرك هو المذهب وان اراد بالجواز الاحتمال العقلي المنافي للعلم القطعي
فهو خلاف الاجماع لا خلاف النص ولا يتجه على القائل لان مراده انه بعد امكان العفو
عن الكل فاولاهما اي العفو والاخذ بالنسبة الى غير الكفر هو العفو اذ لا يقول عاقل
بخلاف الاجماع ولا يلزم الرضى من غير مرجح في انعقاد الاجماع على عدم العفو عن الكفار
دون العصاة مع ان آيات الوعيد متساوية في حقهما اذ ليس في الآيات ما يدل على عدم
العفو عن عصاة المؤمنين بل ما يدل على العفو عنهم بخلاف العفو عن الشرك والكفر و
ايضا الكفر مذهب والمذهب يعتقد للابد كما دل عليه قوله تعالى ولو ردوا لعادوا لما نهوا
عنه بخلاف المعصية باتباع الهوى والشهوات فانها مع العلم بكونها معصية ومقرونة بالخوف

قوله فاوجد آه الظاهر ان هذا الامر للتعجيز والتقريع فحينئذ اي اذا وجدت ذلك فاتني بما يدل عليه في كلام العرب لانه جائز في مذهبهم

بالخوف ورجاء العفو ولذا قال تعالى افنجعل المسلمين كالمجرمين ما لكم كيف تحكمون الآية
وبهذا ينقدح ما ذكره في شرح المقاصد من ان تجويز الخلف في وعيد المعصاة يستلزم
تجويزه في وعيد الكفار وهو باطل قطعا وقيل ان المحققين على خلافه آه اي على
خلاف ما ذكره الواحدي من جواز خلفه تعالى في وعيده وان جاز ذلك للعرب بناء على
ان قبح الكذب ليس بذاتي بل لزول بعارض او على انه وان كان ذاتيا لكن ارتكابه مع العفو
احسن في شرفهم والقائل هو العلامة التفتازاني في شرح العقائد وقوله كيف وهو
تبديل القول اشارة الى استدلال المحققين بانه لو جاز لزم تبديل القول واللازم
باطل بقوله تعالى ما يبدل القول لدي واورد عليهم بان هذا القول من جملة الاخبار
الوعيد آه فيكون الاستدلال مصادرة على المطلوب وهو مدفوع بالاجمال على عدم
التبديل والكذب فيه قلت ان حمل آيات الوعيد آه تفصيل لجميعها يمكن في
مقام الجواب عن دليل المعتزلة ومحاكمة بين الفريقين بترجيح جانب المحققين بناء على
ان الكذب صفة نقص يستحيل في شانه تعالى شانه وليس بالاعتراض على المحققين كما توهم
لانه معترف بان كلام الفريقين مبني على الظاهر وان التهديد غير ظاهر اقول بل غير صحيح
كما عرفت فالوجه ان التهديد في حذف القيود المخصصة عن آيات الوعيد والاوجه ما في
المولى الخيالي من ان الكريم اذا اخبر بالوعيد فاللائق بشانه ان يبني اخباره على المشية
وان لم يصرح بذلك بخلاف الوعد فلا كذب ولا تبديل قوله فيشكل التفصي اي التخلص
عن لزوم التبديل والكذب اي الباطلين قطعا ومما يستوجب ما قيل يمكن التخلص عنه
بان يحمل آيات الوعيد على تقييد الثبات بقيد الاستحلال او بغير ذلك كان يقال في
آية القتل المراد من قتل مؤمنا لاجل كونه مؤمنا كما يؤيده تعليق القتل بالمشتق وقال
المؤمن لاجل كونه مؤمنا لا يكون الا كافرا كما ثبت لسانه العلامة التفتازاني في كتبه
والمصرح بالمواقف فانه فاسد من وجهين الاول ان تقييد آيات الوعيد بقيد او
توجيهها بوجه ان منع تناولها لمرتكب الكبيرة كان تخصيصا للذنب المعفو عن عموم
الوعيد فيكون مندرجا فيما قاله الشارح واشكال التفصي مبني على تقدير عدم القول
بشيء من التوجيهين والا فيلزم الخلف او الكذب قطعا الثاني ان الكلام في اشكال
التفصي عن لزومهما في مجموع آيات الوعيد وتوجيه بعضها بحيث لا يلزمانه لا يخلص المجموع
عن لزومهما قوله اللهم الا ان يحمل آه اشارة بقوله اللهم الى ضعفه كما اشار اليه الامام
الرازي حيث قال ثبت بهذه الآية ان جزاء القتل عمدا هو ما ذكر وثبت بسائر الآيات
انه تعالى يوصل الجزاء الى المستحقين قال الله تعالى ومن يعمل سوءا يجز به وقال اليوم
تجزى كل نفس بما كسبت وقال ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره بل انه تعالى ذكر في هذه

الآية انه تعالى اوصل اليهم هذا الجزاء وهو قوله واعد لهم عذابا عظيما فان بيان جزائهم
حصل بقوله تعالى فجزاؤه جهنم خالدا فيها فلو كان قوله واعد لهم عذابا عظيما اخبارا عن
الاستحقاق كان تكرارا بخلاف ما اذا كان اخبارا عن انه تعالى سيفعل انتهى وبالجملة حمل
جميع ايات الوعيد والاحاديث على الاستحقاق بعيد جدا من غير وجوب عليه واستحقاق
من العبد اه انما عطف الاستحقاق على الوجوب لان استحقاق العبد منشأ الوجوب
عليه تعالى عند المعتزلة واثبات البشرية الاولى من كلام المصنف لكون الاثابة بالفضل
موقوفة على ابطال الاستحقاق بان يقال لا مدخل للعبد في طاعته فكيف يستحق شيئا
ولو تنزلنا الى ان له مدخلا كما ذهب اليه المعتزلة والماتريدية فمجموع طاعاته لا تكون
وافية بشكر اقل قليل مما اوتي له في الدنيا من النعم فكيف يستحق شيئا في مقابلة بالفضل
وبهذا ظهر ان المراد من الاستحقاق المنفي هنا هو الاستحقاق عقلا بمعنى كون الثواب
او العقاب عقلا لازما بقبح تركه لا الاستحقاق وعدا او وعيدا بمعنى ترتبهما على الافعال
والتروك وملائمة اهنا فتهما اليهما في مجاري العقول والعادات اذ قد ورد الكتاب و
السنة بذلك واجمع السلف على ان الطاعة تكون سببا للثواب والمعصية تكون سببا
للعقاب وهو المراد مما حمل عليه ايات الوعيد فلا تناقض بين نفي الاستحقاق هنا واثباته
هناك ولا يمكن دفعه بان المنفي هنا استحقاق الثواب والمثبت هناك استحقاق العقاب
اذ لا استحقاق عقلا في شيء منهما عند الاشاعرة ولذا احتاجوا الى دفع توهم الظلم بقولهم
وان عاقب بالمعصية فبعدله اي عدم جوره وظلم فالباء الداخلة على العدل للمصاحبة
والملابسة وعلى الفضل للسببية اذ الكرم يكون سببا للثواب وعدم الجور لا يكون سببا
للعقاب وان لابسه لانه لا حق لاحد عليه دليل لكون العقاب بالعدل المنافي للظلم
بكل من المعنيين الآتيين وهذا القول نفي للظلم بالمعنى الثاني وقوله والكل ملكه نفي
للظلم بالمعنى الاول اما الثاني فظاهر واما الاول فلانه اذا كان للعاصي حق عليه تعالى
من وجه فربما يقابل عصيانه كفره فيتكافيان فيكون وضع العقاب عليه وضعا في غير
محله اللائق وان كان ملكه فيكون ظلما بالمعنى الثاني كضرب المولى غلاما على عصيانه و
قد قتله العبد من قتل السلطان واما اذا لم يكن للعبد حق على المولى بوجه فلا يكون
عقابه على العصيان ظلما له بشيء من المعنيين كما لا يخفى فليس قوله والكل ملكه دليلا
آخر كما ظن فك المصنف ولا قبح منه عطف على قوله ولا يجب عليه شيء فيكون من لوازم نفي
الى لم شبه اشتمالها عرفت انه من عطف اللازم على الملزوم ثم المراد ليس شيء من افعاله
تعالى قبيحا بمعنى متعلق الذم كما هو القبيح بالمعنى المتنازع فيه ولا يفعل القبيح
اي لا يتصف بفعل قبيح وان اوجده في العباد لان الفاعل من اتصف بالفعل لا من اوجده

اوجده فالقائم من اتصف بالقيام لا من اوجده كالاسود ما اتصف بالسواد لا من اوجده
السواد فيه فايجاد القبيح ليس بقبيح بل الاتصاف به قبيح لان الحسن والقبح العقليين
اه تلخيص الاستدلال انه لو امكن ان يكون فعل منه تعالى قبيحا بمعنى تعلق الذم فذلك
القبح اما في ذات الفعل بحيث يدرك عقلا او عند شارع يدرك بخطابه والاول باطل والا لزم
القول بالحسن والقبح العقليين وهو باطل عند الاشاعرة وبطلان الثاني ظاهر فليس
من شان افعاله تعالى ان تكون قبيحة بهذا المعنى فان قلت هذا الدليل جار في ان ليس من
شان افعاله تعالى ان تكون حسنة بمعنى تعلق المدح مع تخلف حكم المدعى قلنا الجريان ممنوع
اذ المراد من الحسن والقبح الشرعيين ههنا ما يستفاد من خطاب الشرع المتعلق بالافعال سواء
بالاقتضاء والتخيير او بالمدح او الذم وقد تعلق خطابه تعالى بافعال نفسه بالمدح والثناء عليه
واجمع الانبياء عليهم السلام وامهم على ذلك دون الذم فقد ثبت حسن افعاله تعالى بالشرع
فمن قال بانتفاء الشرعيين اذ لا شارع فوقه تعالى حتى يشرعهما له تعالى وايضا لا يتصور الثواب
والعقاب بالنسبة الى افعاله تعالى فقد خفي عن ذلك وقد اشير في شرح المقاصد الى النقض
المذكور مع جوابه بما تكرر وتقرر من انه المالك على الاطلاق فله التصرف كيف شاء وانه الحاكم
وانه عالم بجميع الاشياء وقادر على جميع الممكنات وهذا اجمال وما ذكرنا في ابطال معنى الظلم
تفصيل لهذا الاجمال فلا استدراك لان الاجمال لا يغني عن التفصيل والاظهر ان ما ذكر
عبارة على كونه تعالى مالكا على الاطلاق وانه تعالى لا حاكم عليه ولا واجب عليه قوله وعلى وضع
الشيء في غير موضعه كذا في القاموس وغيره ويقرب منه ما في نهاية ابن الاثير من ان الظلم
مجاوزة الحد وهذا المعنى اعم مطلقا من الاول لان المراد من موضع الشيء موضعه اللائق
به في الواقع وان لم يكن ملك الغير سواء كان بتركه وضعه فيه موجبا للقبح عقلا كما زعمه المعتزلة
في ترك العوض والثواب او شرعا كما في ظلم الشخص لنفسه بالمعاصي اذ اللائق شرعا ان يضع
نفسه في العبادات ويستعمل اشخاصه فيما خلقت هي له من الطاعات او عرفا كما في قولهم ظلم
الارض اذا حفرها في غير موضع حفرها المتعارف وبالجملة فكل من جاوز الحد في مجاري
العقول والعادات فهو ظالم بهذا المعنى ولذا قالوا في المثل من استرعى الذئب فقد ظلم وكما ان
الظلم بالمعنى الاول محال في حقه تعالى فكذا الظلم بهذا المعنى اذ لما كان تعالى مالكا على الاطلاق
ولا حاكم عليه تعالى من العقل والشرع والعرف ولا واجب عليه لم يكن لفعله تعالى حد دون
حد وموضع يليق به دون موضع كل موضع ممكن فهو يليق به وهو من حدود افعاله
تعالى وانما نعرض بهذا المعنى لان غرض المص من هذا الكلام رد المعتزلة وهو لا يحصل
بمجرد نفي الظلم بالمعنى الاول فتدبر والله تعالى احكم الحاكمين اه لا يخفى ان الظاهر منه انه
استدلال على نفي الظلم بالمعنى الثاني بمنه تعالى بانه تعالى لو وضع شيئا في غير موضعه اللائق

قوله كما في ظلم الشخص لنفسه اه
وكذا ان تقول للذي تصرف ومنك
بالعفو الاول للذي هو مالكه وهو الله تعالى
الغير بالاول وفي ظلم على نفسه بالعصيان
كفعل سلطان الولي عاقبه السلطان
على الوجه ما في الاسهل منه

لكان ذلك الوضع اما لحكم حاكم عليه بوضعه فيه او للجهل بكونه لا يقابله او للعجز عن وضعه في
موضعه وعدم القدرة عليه واللوازم كلها باطلة في حقه تعالى وفيه ما فيه من وجهين الاول
انه يدل على ان الافعال له تعالى مواضع لا يقع بها يجب عليه وضعها فيها دون غيرها ولذا قيل هذا
الكلام منه استدلال على مذهب المعتزلة وقوله ايضا لما علم آه استدلال على طور الاشعرة ولا يكفي
ان كلا الاستدلالين على طور المعتزلة الثاني ان كلا من الاستدلالين انما يدل على ان لا شيء من
افعاله المحققة ظلم بالمعنى الثاني ولا نزاع فيه للمعتزلة بل نزاعهم في افعاله المقدرة بمعنى
لو ترك العوض او الثواب كان ظلما ولا اشارة اليه قال المص ولا يثبت الى افعاله ظلم فلا يكون
شيء من الاستدلالين في مقابلة المعتزلة فالصواب الاستدلال بما اشرنا ولا يخلص الا بان يقال
انه اكتفى من دليل نفي الظلم بالمعنى الثاني بدليل نفيه بالمعنى الاول بناء على ان كونه تعالى مالكا
على الاطلاق منعه فاكتفى به مستلزم لانتفاء الحكم والواجب عليه تعالى وهذا القول منه
دفع توهم الظلم بالمعنى الثاني في بعض الافعال المحققة كالاماتة جوعا او عطشا بدليلين
عقليين معتبرين عند الماتريدية كالمعتزلة بعد دفعه بدليل معتبر عند الاشعرية ليتضح انتفاء
الظلم في افعاله تعالى عند جميع المذاهب قال المص لا غرض لفعله قال الشريف المحقق في
حاشية مختصر المنتهى الغرض والعلة الغائية ما لاجله اقدام الفاعل على فعله وقد يخالف
الفائدة كما اذا اخطأ في اعتقادها انتهى فعلى هذا بين الغرض والفائدة عموم من وجه
بحسب الحمل لان علية الغرض والعلة الغائية بحسب الوجود الذهني وكون الشيء فائدة
وغاية بحسب الوجود الخارجي فان فعل الفاعل لاجل اعتقاده انه يترتب عليه المصلحة المعينة
فان لم يخطأ في اعتقاده بان تترتب تلك المصلحة على فعله فتلك المصلحة غرض باعتبار الوجود
العلمي وفائدة باعتبار استفادتها من ذلك الفعل وغاية باعتبار وقوعها في نهاية الفعل
وان اخطأ فتلك المصلحة غرض وليست بفائدة وغاية حيث لم توجد في الخارج وان فعل
لاجل اعتقاد ترتبها عليه واخطأ في الاعتقاد لكن ترتب على فعله مصلحة اخرى غير
ملحوظة عند قصد الفعل فتلك المصلحة المترتبة فائدة وغاية وليست بغرض ولا ينافيه
ما ذكره في رسالة مستقلة حيث قال اذا ترتب اثر على فعل فذلك الاثر من حيث انه يترتب
لذلك الفعل يسمى فائدة ومن حيث انه طرف للفعل ونهاية يسمى غاية له وهما متحدان بالذات
مختلفان بالاعتبار ثم ذلك الاثر المسمى بهذين الاسمين ان كان سببا لاقدام الفاعل
على ذلك الفعل يسمى بالقياس الى الفاعل غرضا وبالقياس الى فعله علة غائية فالغرض
والعلة الغائية متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار واذا لم يكن سببا للاقدام كان
فائدة وغاية فقط فالغاية اعم مطلقا من العلة الغائية انتهى وذلك لان مراده من الغرض
هنا هو الغرض الموجود المسمى بالاسمين كما صرح به ومن الغرض في الحاشية مطلق الغرض

الغرض سواء كان موجودا في الخارج او لا نعم يتجه عليه ان كون الفائدة والغاية متحدتين
بالذات محل نظر اذ قد يترتب الفائدة في اثناء الفعل لا في نهايته بل الفائدة اعم مطلقا
من الغاية اللهم الا ان يعتبر انقسام الفعل الى اجزاء ذات نهاية قوله فهو المحرك الاول لانه
الباعث للارادة واما المحرك الثاني فهو الارادة الجازمة والتحريك هنا من باب المجاز بمعنى
سبب الحركة في افعال العباد والتقديم في قوله وبه يصير الفاعل آه للحصر اي لا بدونه لان
الغرض هو العلة الغائية ومطلق العلة مغنية بما يتوقف عليه وجود الشيء وحاصل
مراده ان للغرض الموقوف عليه نوع تأثير في الفاعل ولاجل ذلك شبهوه بالفاعل وقالوا
ان العلة الغائية علة في علية الفاعلية الفاعل تنبيها على ان ذلك التأثير وانه تعالى اجل
من ان يكون متأثرا بشيء من انواع التأثير الناشئ من جهة الممكنات التي من جملتها
المصالح والاغراض او مستكملا بشيء منها فاندفع كثير من الاوهام نعم يتجه عليه ان غاية
ذلك التأثير عبارة عن سببية العلم للارادة والفعل واستحالته في شأنه تعالى ممنوعة
فالاولى ان يعرض عنه ويأتي بما ذكره القوم من الوجهين الاول ما يذكره من لزوم الاستكمال
بالغير الثاني لو كان شيء من الممكنات غرضا لفعله تعالى لما كان حاصلا بخلقه تعالى
ابتداء بل بتبعية ذلك الفعل وبتوسطه لان ذلك معنى الغرض واللازم باطل لما ثبت من استناد
الكل اليه تعالى ابتداء من غير ان يكون البعض اولى بالذاتية والبقية من البعض الآخر وفيه
بحث اشار اليه في شرح المقاصد ولهم دليلان آخران احدهما لو كان لكل فعل غرض لزم التسلسل
اللازم باطل فلا بد من الانتهاء الى فعل لا غرض عنه وثانيهما ان مثل تخليد الكفار في النار لا يفعل
فيه نفع لاحد لكنهما انما يدلان على سلب العموم لا عموم السلب المراد هنا واورد الشريف المحقق
على الاول بانه يجوز ان ينتهي الى فعل هو غرض لذاته اذ لا يجب في الغرض كونه مغايرا
للفعل بالذات بل يكفيه التغاير الاعتباري كما في تحصيل العلوم الغير الآلية قوله وايضا
كل من يفعل لغرض آه اذ لولا الاولوية هناك لم يكن ملاحظة ذلك الغرض مرجحة لجانب
الفعل وحاملة عليه ولذا لم يلزم الاستكمال بالغير في الفعل بلا غرض فانه بمجرد الترجيح
والارادة بلا مرجح لكن عدم كفاية الاولوية بالنسبة الى شأن الفاعل في الحمل والترجيح
محل نظر لا بد من دليل يدل عليه ودعوى البداهة غير مسموعة قوله لزم كونه مستكملا
بغيره لانه بايجاد فعل يترتب عليه الغرض كان محصلا لتلك الاولوية الراجعة الى ذاته
وتحصيل تلك الاولوية استكمال بسبب الغير من جملة الممكنات وهو ذلك الغرض سواء
كان حصول ذلك بايجاد ذلك الفاعل او بايجاد غيره كما في استكمال العبد بتحصيل
اغراضه عند اهل السنة ولهذه الدقيقة لم يقل وهو ايجاد ذلك الغرض والانتهاء
به فان ذكر الاستكمال في مجرد السببية لحصول الغرض ولو كسبا قبل ان كان المراد بالغرض

ايجاد الامر المترتب فالامر ظاهر وان كان نفس الامر المترتب فالمراد استكماله تعالى بايجاده
والاتصاف به ثم اورد عليه بان الايجاد نفس الفعل فكيف يكون غرضا منه ثم اجاب بان
التغاير الاعتباري بين الفعل والغرض منه كاف والكل فاسد اما التوجيه فلما عرفت
واما الايراد فلان الفعل هو البعث مثلا والغرض هو ايجاد هداية الخلق وهما فعلان
متغايران ولو سلم فتحصيل الكمال معنى عام له اسباب من جملتها ايجاد الهداية كما ان
التأديب له اسباب من جملتها الضرب والسب والمسبب متغايران بالذات وان كان
احدهما من الاعيان والاخر من الاوصاف الاعتبارية واما الجواب فلانه لو كان تقرير
هذا الدليل مبنيا على كفاية التغاير الاعتباري بين الفعل والغرض منه لما استدلوا بعد
هذا بلزوم التسلسل الاغراض لان تلك الكفاية قادحة فيه كما عرفت فلا يكون
باعثا له جهة آه قد عرفت ان دعوى البداهة هنا غير مسموعة ولذا قال صاحب
التوضيح في بحث العلة هذا الجواب غير مرضي لانا لا نسلم انه اذا استويا بالنسبة اليه تعالى
لا يكون غرضا وباعثا ولا نسلم الترجيح من غير مرجح لم لا يجوز ان يكون الاولوية بالنسبة
الى العباد مرجحة انتهى اي مرجحة لتعلق الارادة بايجاد الفعل من الفاعل المختار فلا يرد
ان المرجح هو الارادة لا الاولوية فان قلت هذا ينافي استناد الكل اليه تعالى ابتداء
قلت ترتب المصالح والاغراض على افعاله تعالى عادي بمعنى جريان عادته تعالى على
ايجاد تلك المصالح عقيب افعال مخصوصة لا عقلي بمعنى توقف المصالح عليها والمنافي
للاستناد الابتدائي هو التوقف لا غير وذلك لان عادته تعالى جارية على ايجاد هداية
الخلق عقيب ارسال الرسل وان كان قادرا على ايجادها بدون الارسال فلا اشكال
وما نشاهد آه منع لاشتمالية الاولى الخ اذ هي بداهتها مستندا بما ثبت هدمه من فعل
الفاعل مع عدم الاولوية بالنسبة الى نفسه وذلك المنع منه مبني على ما قدمنا من ان دعوى
البداهة غير مسموعة في محل النزاع والا لمنع المقدمة البديهية غير موجه وقوله فانه في
الحقيقة يفعله آه جواب عن المنع المذكور بابطال سنده وذلك ان تحمل الشاهد معارضة
في اشتمالية الاولى بناء على تنزيل بداهتها منزلة الدليل كما ذكره ابو الفتح فتكون معارضة
في المقدمة لا غيرها مع تحمل الجواب على المنع قوله لا الخالي عن الغرض آه يعني العبث ما
لا فائدة فيه لا ما لا غرض فيه ولا يلزم من انتفاء الغرض انتفاء الفائدة كما عرفت ان
بينهما عموما من وجه ولما توهم ان يقال كما لا يلزم من انتفاء الغرض انتفاء الفائدة كذا
لا يلزم من انتفائه وجودها فلا يظهر كون فعله تعالى عبثا بالمعنى الذي ذكر دفعه
بقوله وافعاله تعالى مشتملة آه وقوله لا يحصر للاشارة الى ان لكل فعل له تعالى فوائد
كثيرة وذلك مدفع توهم آخر هو انه قد يطلق العبث على ما فائدته بعيدة فيه فاشار الى

الى ان شيئا من افعاله تعالى ليس عبثا بشيء من المعنيين ومن تفضل عنه قال ما قال قوله
وان كانت معلومة له تعالى اورد دفع لما يتوهم ان الفوائد المترتب على الفعل انما لا تكون
غرضا لنا لعدم علمنا بترتبها على الفعل اذ لو علمنا لكان الغرض مجموعها اذ لا شبهة ان تحصيل
الفوائد المتعددة اهم من تحصيل واحدة منها فعله تعالى بترتب الكل يستلزم كون جميعها غرضا
وحاصل الدفع ان العلم بترتب الفائدة على الفعل لا يستلزم كونه غرضا حاملا على الفعل والا
لكان الاستظلام والانتفاع وغيرهما غرضا للغارس العالم بترتبها على الغرس واللازم باطل لان
غرضه هو الثمرة لا غير وانت تعلم انه في صورة العلم بالترتب يجوز ان تكون تلك الفائدة غرضا
بالتبع وان لم يكن غرضا اصليا فالاولى ان يقال كمن يذهب الى المسجد لغرض الصلوة او الى
الكعبة لغرض الحج مع العلم بترتب رؤية المنبر في المسجد وترتب المشاق السفرية على الذهاب
فلو كان العلم بالترتب مستلزما لكون المترتب غرضا لكان الغرض رؤية المنبر والمشاق السفرية
مع انهما ليسا غرضا لا اصالة ولا تبعا وما قيل وان لم يستلزم العلم بترتب المنافع للغرضية
لكن كونها مرادة مستلزم لها فظاهر البطلان لان جميع افعاله تعالى مرادة له تعالى وفاقا من
الكل فلو كانت الارادة مستلزمة لغرضية المراد لبطل قول الاشاعرة بنفي الغرض وقد عرفت
ان الغرض هو المرجح لتعلق الارادة قوله والآيات والاحاديث آه دفع معارضة بدليل
نقلي بان يقال لو لم يكن شيء من افعاله تعالى معللا بالغرض لما وقع التعليل في الآيات
والاحاديث لكنه واقع مثل قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقوله
تعالى من اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل الآية وامثالهما شايعة في القرآن والحديث
وحاصله الدفع ان وقوع التعليل في الآيات والاحاديث ممنوع وانما يتم ذلك
لو لم يكن مؤولة بجعل اللام فيها على لام العاقبة كما في قوله تعالى فالتقطه آل فرعون
ليكون لهم عدوا وحزنا الآية وانكر المبرد كون لام العاقبة قال الزمخشري والتحقيق
انها لام العلة وان التعليل مجاز لا حقيقة انتهى وذلك التجوز اما في اللام بطريق
الاستعارة التبعية بتشبيه ترتب العداوة على الالتقاط بترتب الغرض على الفعل
المعلل به كما قيل واما في المجرور بطريق الاستعارة بتشبيه العداوة بالغرض في
الترتب على الفعل وادخال اللام عليها تخييل اما على حقيقتها او على ان يجعل استعارة
لما يشبه التعليل ايضا ولقائل ان يقول لا بد من قرينة صارفة وما ذكر ودفع الدليل
انما يكون قرينة لو كان قطعيا وليس كذلك فلا وجه لحمل جميع الآيات التعليل في
النصوص على المجاز ولذا ذهب اكثر الماتريدية ومنهم الصدر الشريف الى التعليل
افعاله تعالى بالاغراض وذهب العلامة التفتازاني في كتبه الى ان تعليل بعض
افعاله تعالى معلوم قطعا وعليه مبنى القياس واما الحكم بتعليل جميع افعاله

بالاغراض فمحل بحث شرعه اذا اتضحت ذلك اي صحة الدليلين اللذين ذكرناهما على نفي التعليل
ورد دليل المعتزلة على اثبات شملت آه وقد عرفت ما في دليله وايضا لا استحالة في الاشكال
المترتب على الافعال كتعلق السمع والبصر المترتبين على ايجاد المسموع والمبصر فظهر
ان ما اورده العلامة ليس بشيء اصلا فان مراده ان ادلة نفي التعليل ضعيفة لا تكون
للنصوص من ظواهرها فالوجه ان يحكم بالتعليل فيما ورد النصوص بتعليله ويسكت عما
سواه او يحكم بنفي التعليل في ذلك جمعا بين الادلة المتعارضة النقلية والعقلية وما قيل
ان مراد العلامة ان الحق ان تعليل بعض الافعال بالاغراض الخ هي الحكم والمصلح
ظ هو لا ستره فيه ولا مجال للانكار فلا يصلح لان يكون محلا للبحث والنزاع واما تعميمه بانه
لا يخلو فعل من افعاله تعالى عن غرض فمحل بحث وصالح للنزاع لكون التعليل في البعض
الآخر غير ظاهر يدل على هذا ما ذكره في التهذيب حيث قال تعليل بعض افعاله تعالى
بالاغراض ثابت بالنص والاجماع وعليه مبنى القياس فالاقرب حمل الخلاف على لزوم
ذلك عمومه كما يشهد به استدلالهم بانه لابد من الانتهاء الى ما لا يكون لغرض قطعا
للتسلسل وبانه لا يعقل لتخليد الكفار نفع لاحد انتهى فعلى هذا لا يرد عليه ما ذكره الشارح
بل يمكن ان يختار كل واحد من شقي الترديد انتهى ففيه نظر لان دليل الاشكال مما ذكره
هو على تقدير تمامه يدل على عموم السلب وكذا الدليل الاول فالشارح بنا زعمه في تعليل
البعض فبذلك التحرير لا يندفع شبهة ايراد الشارح وايضا محاكمة العلامة في التهذيب
منافية لما ذكره في شرح المقاصد من ان استدلالهم بلزوم الاشكال بالغير وبلزوم
انتفاء الاستناد الابتدائي دليلان يدلان على عموم السلب الا ان يقال انه جعل
الاثنين فريقين فريق ذهبوا الى عموم السلب واستدلوا بهما وفريق ذهبوا الى سلب
العموم واستدلوا بدليلي التسلسل والتخليد ثم حاكم بين الفريقين ورجح ما ذهب اليه
الفريق الثاني والشارح اختار ما ذهب اليه الفريق الاول ومذهبنا الفريقين
متدافعان قال المص ولا حاكم سواه آه المراد من الحاكم ما في قوله ولا حاكم عليه يدل
على ما سبق الحكم عن العقل ولذا قال الشارح بهذا فيما سبق يعني دليل هذا الحكم
علم في بيان قوله ولا حاكم عليه من الاستدلال بالآية فلا حاجة الى الاعادة وليس
مراده انه معلوم مما سبق من كلامه فيكون تكرارا فتح يتوجه ان يقال قد علم من قوله
لا حاكم عليه انتفاء الحاكم عليه ومن قوله ويحكم ما يريد انه الحاكم في كل ما يريد ولا يلزم منهما
عدم الحاكم سواه لجواز ان يكون هناك حاكم سواه يحكم على غيره تعالى كما هو يحكم على
غيره ذلك الغير لا يقال بل ذلك الحاكم واقع لا يصح نفيه وهو المولى الحاكم على عبده والملوك
الحاكمين على رعيتهم لانا نقول المراد نفي الحاكم بحسن الاشياء وقبحها بالمعنى المتنازع

المتنازع فيه او المراد من يصدر عنه الحكم ومن سواه لا يصدر عنه الحكم بل حكمه بايجاد الله
تعالى اياه عند اهل السنة كما مر قوله الاول صفة الكمال آه يعني ان الحسن كون الصفة
صفة كمال والقبح كون الصفة صفة نقصان يقال العلم حسن اي لمن اتصف به
كمال وارتفاع شأن والجهل قبيح اي لمن اتصف به نقصان وانخفاض شأن المراد
كونهما صفتي كمال ونقص في نفس الامر مع قطع النظر عن كونهما ملائما للغرض و
منافرا او ممدوحا ومذموما عند الله تعالى وفي حكمه فهما بهذين المعنيين من الصفات
الحقيقية لا الاضافية فعلى هذا يلزم ان يكون الحسن والقبيح بهذا المعنى حسنا وقبيحا
عند الواجب تعالى وعند جميع العقول لان ما في نفس الامر لا يختلف بالنسبة الى شخصين
كما ان الجسم الواحد لا يكون اسود وابيض بالنسبة اليهما والى جميع ذلك اشار المحقق
الشريف في شرح المواقف وما قاله بعض الافاضل من ان المراد هنا كونهما كذلك
عند العقل ويختلفان باختلاف العقول لا كونهما كذلك في نفس الامر والا لرجع هذا
المعنى الى المعنى الثالث فان كل ما كان كمالا او نقصانا في نفس الامر فهو متعلق المدح
او الذم وهذا ليس الا المعنى الثالث فلا وجه لكون الاول مقابلا بالاتفاق والثالث
مختلفا فيه ففيه نظر من وجوه اما اولا فلان المعنى الثالث ليس مقصورا على مجرد
تعلق المدح والذم بل الحق فيه معهما تعلق الثواب والعقاب ايضا ولا نسلم ان كل ما
كان كمالا او نقصانا في نفس الامر فهو متعلق الثواب والعقاب كيف وصفات الله تعالى
كمال بهذا المعنى وليست مما يتعلق به الثواب هذا خلاصة ما ذكره بعضهم في الجواب
عنه ولا يخفى انه انما يدفع ذلك اذا خص المعنى الثالث بافعال العباد واما اذا عم من
افعاله تعالى بحذف الثواب والعقاب كما قالوا بناء على ان المعتزلة حذفوهما في اثبات
الحسن والقبح العقليين في افعاله تعالى فلا واما ثانيا فلان المعنى الاول شامل
للصفات والافعال الاختيارية والمعنى الثالث مخصوص بالافعال وهذا ظاهر
ولو سلم فنقول ان المعنى الاول يستلزم الثاني واللازم يغاير الملزوم وربما يحكم
العقول بالملزوم اي بكونهما صفتي كمال ونقص وتتردد في كونهما ممدوحا ومذموما
عنده تعالى ولو سلم الكل فنقول ان المعنى الاول قسم خاص من المعنى الثالث اشمل
بحسب المفهوم لما شاهده الاشاعرة من الحسن والقبح الشرعيين من غير ان يكون للافعال
حسن وقبح بالمعنى الاول في ذاتها وذلك لا يستلزم الرجوع اليه بالاتحاد والرجوع الى
بعض اقسامه محذور فتأمل واما ثالثا فلانه لو كان الحسن او القبح بالمعنى الاول
صفة الكمال او النقص عند العقل لا في نفس الامر لم يمكن للاشاعرة اثبات شمول
علم الواجب بلزوم الجهل النقص في نفس الامر ولا للماتريدية اثبات امتناع التكليف

بما لا يطابق بلزوم الجهل او السفه كاثبات الثالث لامتناع الكذب ولا للمعتزلة اثبات
الوجوب عليه تعالى بلزوم النقص اذ لا معنى للاثبات بلزوم ما هو نقص عندهم وان
لم يكن نقصا في نفس الامر فالحق ما اشار اليه الشريف قدس سره والثاني ملايمة الغرض
ومنافرته فما كان ملايما للغرض كان حسنا وما خالفه كان قبيحا وما ليس كذلك لم يكن
حسنا ولا قبيحا وقد يعبر عنهما اي عن الحسن والقبح بهذا المعنى بالمصلحة والمفسدة فيقال
الحسن ما فيه مصلحة والقبيح ما فيه مفسدة وما خلا عنهما ليس شيئا منهما كذا في المواقف
وشرحه والاولى اثبات الواسطة بينهما بالمعنى الاول ايضا واما الواسطة بينهما بالمعنى الثالث
فسيجيء الاشارة اليها من الشريف قبيل قال المصنف في شرح مختصر الاصول ان فعل الله تعالى
لا يوصف بحسن ولا قبح بهذا المعنى لتنزهه عن الغرض وانت خبير بانه انما يتم اذا كان
المراد ملايمة الفعل او منافرته لغرض فاعله لكنه محل نظر كيف انه حق لا يكون من قبيل
ما يختلف بالاعتبار مع انهم يقولون كذلك انتهى وليس بشيء لان مراد المص ان هذا
المعنى لا يجامع المعنى الثالث في افعاله تعالى والا لزم ان يكون افعاله تعالى ملايمة
لغرضه او منافرة له لان المعنى الثالث هو الحسن والقبح عنده تعالى كما سيعرف
واللازم باطل لتنزهه عن الغرض ثم ثبات للصفات في انفسها لا يكفي ان المعنى الاول
ثبات للصفات في انفسها دون المعنى الثاني المختلف بالاعتبار والا كان صفة حقيقية
غير مختلفة بالاعتبار كالمعنى الاول فالصواب ذكر هذا القيد في المعنى الاول وتركه هنا
كما في شرح المواقف الآن يحمل شيء معنى مع قطع النظر عن ورود الشرع بهما او بما يدل
عليهما ويؤيده قوله وان ما اخذ بهما العقل اي يدركان بالعقل بدون ورود الشرع وقوله
يختلف اي المعنى الثاني بالاعتبار فان قتل زيد مصلحة لاعدائه وموافق لغرضهم ومفسدة
لاصدقائه ومخالف لغرضهم فدل هذا الاختلاف على انه امر اضافي لا صفة حقيقية والا
لم يختلف وليس المراد ان كل فرد من افراد هذا المعنى مما يختلف بالاعتبار اذ قد يكون الغرض
غرض العامة فلا يختلف باختلاف الاقوام كما في حسن العدل وقبح الظلم فهذا المعنى على
ما قالوا ثم ان الاولى تقديم حديث الاختلاف على قوله ولا نزاع آه واعلم ان المعنى الثاني
مخصوص بالافعال الاختيارية وان بين الحسن بهذا المعنى وبينه بالمعنى الاول عموما من
وجه لتصادقهما في عدم العدم وانفراد الاول في الصفات الذاتية الكمالية وانفراد الثاني
في قتل زيد ظلما بالنسبة الى اعدائه وكذا الكلام في القبح بهذا المعنيين قوله والثالث
تعلق المدح والذم آه فما تعلق به المدح في العاجل والثواب في الآجل يسمى حسنا وما يتعلق
به الذم في العاجل والعقاب في الآجل يسمى قبيحا وما لا يتعلق به شيء منهما فهو خارج عنهما
هذا في افعال العباد وان اريد به ما يشمل افعال الله تعالى اكتفى بتعلق المدح والذم و

وترك الثواب والعقاب كذا في شرح المواقف وحاصل هذا المعنى كون الفعل
ممدوحا او مذموما عند الله تعالى اعم من ان يكون لذاته او لجهة من جهاته واعتباراته
او لامر منها وهو محل الخلاف اي المعنى الثالث هو المراد في محل النزاع بيننا
وبين المعتزلة في انهما عقليان او شرعيان قال في شرح المقاصد قد اشتهر ان الحسن
والقبح عندنا شرعيان وعند المعتزلة عقليان وليس النزاع في الحسن والقبح بمعنى
صفة الكمال والنقص كالعلم والجهل وبمعنى الملايمة للغرض ومنافاتها كالعدل والظلم و
بالجملة كل ما يستحق المدح والذم في نظر العقول ومجاري العادات فان ذلك يدرك بالعقل
ورد الشرع ام لا وانما النزاع في الحسن والقبح عند الله تعالى بمعنى استحقاق فاعله حكم
الله تعالى المدح او الذم عاجلا والثواب والعقاب آجلا وبمعنى التعرض للثواب والعقاب
على كون الكلام في افعال العباد انتهى وانما قال وبالجملة كل ما يستحق آه لان للحسن والقبح
معنى آخر مدركا بالعقل ايضا اورده صاحب التوضيح بدل المعنى الثاني هنا وهو ملايمة الطبع
ومنافرته كالحلو والمر فالدواء المر البشيع قبيح بهذا المعنى وحسن بمعنى ملايمة الغرض و
الاولى لاهل الفن ان يتعرضوا به لان غرضهم من تفصيل هذه المعاني وتحرير محل النزاع
تحقيق الجواب عن ادلة المعتزلة والتعريض لهم بانهم اشتبهوا بين بعض المعاني والبعض
الآخر فانهم لما استدلوا على كونهما عقليين بان مثل حسن العدل والاحسان وقبح الظلم
والكفران مما اتفق عليه العقلاء حتى الذين لا يتدينون بدين كالبراهمة والدهرية مع
اختلاف اغراضهم وعاداتهم وكذا حسن الصدق وقبح الكذب وحسن انقاذ من اشرف
على الهلاك فيما لا يتصور للمنقذ نفع وغرض ولو بالمدح والثناء عليه وقبح ترك ذلك
الانقاذ فلو لم يكونا ذاتيين يدركان بالعقل بل شرعيين لما اتفقوا على ذلك اجاب
الاشاعرة عن هذه الادلة بما حاصله ان الحسن المتفق عليه في العدل والصدق بمعنى
الملايم للغرض العامة وفي الانقاذ بمعنى الملايمة للطبع للمجانسة بين المنقذ والمشرف
لا بمعنى المتنازع وتلخيص كلام الاشاعرة كما اشار اليه العلامة بهذا القول ان الحسن
والقبح بالمعاني الاخر تكونان مدارا للمدح والذم لكنهما مدح وذم في مجاري العقول
والعادات ولا يترتب عليهما الثواب والعقاب وانما يترتبان على المدح والذم عند
الله تعالى وحاصل ما ذكره المعاني لا يستلزمان الحسن والقبح بالمعنى الثالث وانت خبير بان
ما هو صفة كمال او نقص في نفس الامر فهو ممدوح او مذموم عند الله تعالى ايضا
كما عرفت ولذا قال صدر الشريعة في تعديل العلوم الاشتراك بكونهما عقليين بالمعنى
الاول يوجب الاشتراك بكونهما كذلك بالمعنى الثالث لان كل كمال او نقصان يحمد او
يذم عقلا فالاشتراك بذلك وانكار هذا بعيد عن الحق انتهى ولا مخلص الا بان يقال

ليس كل مدح او ذم مما يترتب عليه الثواب في الجنة والعقاب في النار لانه تعالى يمدح افعال
نفسه ولا ثواب ومدح مطلق العلم بقوله تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون
بتنزيل المتعدي منزلة اللازم للقصد الى حقيقة العلم المؤدي الى التعميم كما ذكر في علم
المعاني لكونه صفة كمال في نفسه لا لاي غرض فعل مع ان تحصيله لغرض فاسد مذموم عنده
تعالى فتحصيله ممدوح عنده تعالى لكونه صفة كمال في نفسه ومذموم عنده تعالى لامر خارج
هو الغرض الفاسد ولعل هذا هو مراد العلامة من التفسير بقوله بمعنى استحقاق فاعله اه
وبالجملة فالمعنى الاول لا يستلزم المعنى الثالث وكذا الثاني والرابع الذي ذكرناه لا يستلزمانه
لان تحصيل اسباب المعصية حسن بهذين المعنيين وقبيح بالمعنى الثالث فليس مراد
الاشاعرة ان هذه المعاني لا تجتمع في فعل واحد اذ قد اجتمع الاخيران عندهم في العدل
والظلم وقد يجتمع الثلثة في فعل واحد كتعلم العلوم وتركه فان التعلم مثلا باعتبار كونه صفة
كمال في نفسه حسن بالمعنى الاول وباعتبار كونه ملابما للغرض حسن بالمعنى الثالث وباعتبار كونه
متعلق المدح بحيث يترتب عليه الثواب حسن بالمعنى الثالث اذا كان لغرض صحيح قوله لا تتوا
الافعال في انها اه يعني ليس لها في ذواتها جهة حسنة او قبحة يدركها العقل بدون
الشرع بخلاف المعتزلة فالفرق بين المذهبين ان الامر والنهي عند الاشاعرة من
موجبات الحسن والقبح بمعنى ان الفعل امر به فحسن او نهي عنه فقبح وعند المعتزلة من
مقتضياته بمعنى انه حسن فامر او قبيح فنهي عنه فالامر والنهي عندهم كالشفاء من حسن
وقبح سابقين حاصلين للفعل لذاته او بجهاته ورد افهم اكثر الماتريدية بخلاف الاشاعرة
قوله قالوا للفعل في نفسه اه انما حمل قوله في نفسه على معنى مع قطع النظر اه ليشمل جميع
المذاهب الاتية قوله كحسن الصدق النافع اي غير الضار لاحد وقبح الكذب الضار لاحد
ثم المراد بين النفع والضرر او الماخوذ بوصف النفع والضرر بان يقال هذا الصدق النافع
حسن وهذا الصدق الضار قبيح فان هذين الحكمين بديهيان مستغنيان عن الدليل والنظر
اذ ليس فيهما ما ينافي الحسن والقبح فيهما بخلاف ما اذا قلنا هذا الصدق الضار حسن لهذا
الكذب النافع قبيح اذ ربما يقال في الاول ان ضرر الصدق يزيل حسنه ونفع الكذب
يزيل قبحه فيكون الاول قبيحا والثاني حسنا فيحتاج كل منهما الى نظر وهو الدليل الدال
على كون حسن الصدق وقبح الكذب ذاتيين لا يزولان بعارض فيهما في المثالين باقيان
على حسنه وقبحه فالقبيح في الاول اضرار الغير لا نفس الصدق والحسن في الثاني نفع
الغير لا نفس الكذب هذا على مذهب غير الجبائي منهم وان اريد تمثيل ما يدرك بالنظر على
مذهبه بعينه فيقال حسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار كما في التلويح اذ لما لم يكن
الحسن والقبح عنده ذاتيين بل مما يختلف باختلاف الاعتبارات والاضافات كما في لطم

لطم اليتيم على ما يجيء كان الكذب المشتمل على النفع حسنا والصدق المشتمل على الضرر قبيحا
وحيث وجد في كل منهما ما يعارضه في الظاهر فيحتاج في الحكم بهما الى نظر ودليل يدل
على ان الحسن والقبح ليسا ذاتيين بل مما يختلف بالاعتبارات والاضافات وبهذا يندفع
ما اورده ابن الكمال على ما في التلويح حيث قال لا يخفى فساده وللاشاعرة ان يقولوا مثلا فلا يرد عليه ان الجبائي من الذين قالوا ان للفعل في نفسه اه فلا بد من التمثيل
على مذهبه ايضا ولك ان تقول حسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع تمثيل على
مذهبه ايضا لان المراد بالصدق الضار ما هو الضار في الجملة وبالنظر الى بعض الناس
سواء كان نافعا للبعض الآخر او لا فاذا كان نافعا فعند الجبائي يكون حسنا باعتبار
النفع وقبيحا باعتبار الضرر وكذا الكلام في قبح الكذب النافع قوله وقد لا يدرك العقل اه
قيل هذا ينافي قولهم بعقلية الحسن والقبح فان معناه انهما يثبتان بالعقل فقط كما
ان قول الاشعري بشرعيتهما بمعنى انهما يثبتان بالشرع فقط وهذا وهم لان مدعى الاشاعرة
ان كل ما هو حسن او قبيح بالمعنى المتنازع ثابت بالشرع ولا شيء منه بثابت بالعقل ومدعى
المعتزلة ليس بعضه ثابتا بالشرع بل بالعقل بقرينة قولهم هذا في النزاع في طرف النقيض
ثم ان مرادهم ادراك العقل على وجه يكون له ولاية الامر والنهي على العباد وتلك الولاية
انكرها الموافقون لهم في ذلك الادراك من الماتريدية فاندفع ما قيل ثبوت البعض
بالعقل والبعض الآخر بالشرع مذهب بعض اصحابنا لا مذهب المعتزلة قوله فهو مؤيد
بحكم العقل اه يعني ان الحكم في القسمين الاولين هو العقل والشرع مؤيد لحكمه واما القسم
الثالث فالحكم فيه هو الشرع والعقل مؤيد له واهل السنة جعلوا الحكم في جميع حسن القسم
هو الشرع لا غير قوله وذهب بعض المتقدمين منهم اه اي من المعتزلة وهذا البعض هم
الذين جاؤا بعد الاوائل وقالوا ليس حسن الفعل وقبحه لذاته كما ذهب اليه من تقدمنا
من اصحابنا بل لما فيه من صفة موجبة لاحدهما من جاء متاخروهم فاختلفوا فمنهم ما ذكره
بقوله وذهب بعض متاخريهم اه ومنهم الجبائي قوله كما في لطم اليتيم ولعل المتقدمين
يجعلون لطمه لغرض التاديب فعلا ولغرض الظلم فعلا آخر فافهم قوله والدليل على ان الحسن
والقبح اه لا يخفى ان هذا الدليل على تقديره تمامه انما ينفيهما عن افعال العباد لا عن
افعاله الواجب تعالى ايضا والمعتزلة عمموهما عن الكل والاشاعرة انكروهما في الكل
قوله ان العبد غير مستقل الصواب ان يقول ان العبد مجبور في فعله كما في المواقف و
المقاصد لان ما ذكره من عدم استقلال العبد وكون فعله مخلوق الله تعالى لا ينافي مدخلية
العبد في فعله بحيث يمدح او يذم ويترتب عليه تلك المدخلية استحقاق الثواب والعقاب
كما ذهب اليه الماتريدية وايضا كلمة على في قوله فلا يحكم العقل بالاستقلال على ترتب الثواب

فاز ابادی

والعقاب غلط والصواب البا ويمكن دفع الاول بان عدم استقلال العبد كناية عن
كونه مجبورا وعن الثاني بان على ههنا بمعنى البا كما في قولهم حقيق على ان لا اقول
كما في المغني وبعد يتجه عليه ان المناسب هو الاكتفا بما يأتي من قوله لان افعال العباد
كلها آه واما اقتصاره على ترتب الثواب والعقاب واعراضه عن ترتب المدح والذم فلاجل
ان المص عطف على الحسن والقبيح كون الفعل سببا للثواب والعقاب عطف تفسير
اشتداء اي لا بواسطة موجد آخر ولا بواسطة موجد آخر يتوقف وجود الفعل عليه كما ذهب
الحكماء وقوله واما ان الله تعالى يوجد فيه آه اشارة الى مذهب امام الحرمين من اصحابنا
الاشعري حيث ذهب الى ما ذهب اليه الحكما من انه تعالى يخلق في العبد قدرة وارادة
ثم هما يوجبان وجود المقدور كما سبق وعلى الوجهين اذ لا مدخل للعبد في الفعل كيف
يستحق الثواب او العقاب ما عدا المحلية للفعل والدائمي وهذا القدر لا يوجب احدهما
والا لاستحق العبد للثواب لحسن صورته والعقاب لقبح صورته اذ قد مدح الله تعالى
حسن صورة يوسف عليه السلام قوله فمعنى قوله ما حسنه الشرع آه فيه ان تفريع قول
المص فالحسن ما حسنه الشرع على نفي حكم العقل في الحسن والقبيح بمعنى مدار الثواب والعقاب
يأباه ويقتضي ان الحسن ما دل الشرع على وجود الثواب فيه ولا ثواب في فعل الله تعالى
ولا في المباح والجواب انه مبني على ان معنى تعلق المدح والثواب في تعريف الحسن عدم
تعلق الذم والعقاب بقرينة تصريحهم بان افعاله تعالى والمباح حسنة بهذا المعنى وح يشكل
ما نقلناه عن شرح المواقف من اثبات الواسطة بين الحسن والقبيح بالمعنى الثالث الا ان
يكون ذلك الاثبات نظرا الى الظاهر ونفي الواسطة ناظرا الى التحقيق قوله وهذا التعريف
يصدق آه الظاهر انه اعتراض على التعريف بانه غير مانع عن الاغيار وهي فعل البهايم وغير
المكلف من الانس والجواب عنه انه ليس بتعريف بل محول اعم من الموضوع في الحكم المتفرع
على ما سبق وان كان ما في المواقف تعريفا ولو سلم فالتعريف بالاعم جائز هنا لان الغرض بيان
ان الحسن والقبيح ليسا مما حسنه العقل او قبحه ولذا المراد من جنس التعريف فعل ذي
العلم الكامل فيخرج فعل البهايم لعدم العلم وفعل الصبيان والمجانين لعدم كمال علمهم ولا
يصح الجواب بتخصيصه بفعل المكلف والا يكمل قوله ما حسنه الشرع على ما امر به الشارع لانه
فان الامر للايجاب او للندب او للاباحة على ما اختاره صاحب التوضيح كما قيل لانهما يستلزمان
خروج افعال الله تعالى عن تعريف الحسن وانما سامح في ذلك لصاحب التوضيح لانه اراد
تعريف الحسن من افعال المكلفين كما هو المناسب لعلم الاصول وقصد الشارح هنا ما
يليق بعلم الكلام اذ يجب اعتقاد كون جميع افعاله تعالى حسنة وبين المقامين فرق
واضح وان خفي على القائل وكذا ما قاله المص آه يصدق على فعل البهايم وغير المكلف

المكلف ذلك التعريف ايضا وهو مع كونه ايرادا عليه ايضا لا يخلو عن تأييد قوله فمعنى قوله
ما حسنه آه كما ان قوله وقال في شرح المختصر آه مع كونه تأييدا للايراد بفعل البهايم وجوابا
عنه بفعل الصبي لا يخلو عنه وان خص الجنس بفعل ذي العلم في الجملة اندرج فعل الصبي
في الحسن وخرج فعل البهايم من غير اشكال قال المص وليس للفعل صفة آه عطف على قوله
فالحسن ما حسنه الشرع عطف لازم على الملزوم لان كون الحسن والقبيح شرعيين لسلام
انتفاء تلك الصفة وكونهما شرعيين متفرع على نفي حكم العقل في حسن الاشياء وقبحها
لان الحكم اما الشرع او العقل واذا بطل الثاني بقوله ولا حاكم سواه تعين الاول ولا يخفى
ان كون العقل حاكما وكونه حاكما عليه تعالى وكون بعض الافعال واجبا عليه تعالى كلها ممنوعة
على ان يوجد في الافعال في نفسها اي مع قطع النظر عن ورود الشرع فيه محسنة او مقبحة
هي اما ذات الفعل عند اوائل المعتزلة او صفة حقيقية في الحسن والقبيح عند من يليهم
او في القبيح فقط عند بعض متأخريهم او صفة اعتبارية فيهما عند البعض الآخر منهم
كما عرفت فلو تعرض المص لنفي كون الحسن والقبيح لذات الفعل ايضا وقدم هذا الكلام
على الكل وفرع عليه جميع تلك الاحكام بان يقول وليس حسن الافعال وقبحها لذواتها ولا
لصفاتها الحقيقية او الاعتبارية فلا حكم للعقل في حسنها وقبحها ولا حاكم ولا واجب على الله تعالى
كاللطف والاصلح والعوض آه لكان اولى بثبوت تلك الاحكام بادلتها الآتية لان تلك الجهة
هي المدار للحسن والقبيح العقليين وجودا وعدما فمن اثبتها اثبتهما ومن نفاها نفاهما وهو
للاشارة على نفيهما ادلة منها ما ذكره الشارح من عدم مدخلية العبد في افعاله ومنها ما
قدمنا من انه لو كان قبح الكذب ذاتيا لم يتخلف القبح عنه في جميع المواد واللازم باطل لتخلفه
عنه فيما يتوقف عليه انقاذ نبي من المهلكة وهو انما ينتهض على غير الجبائي ومنها ما في شرح
المقاصد من انه لو حسن الفعل او قبح عقلا لزم تعذيب تارك الواجب وفرتكب الحرام سواء
ورد الشرع ام لا واللازم فاسد لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا قال المص
ولو عكس لكان الامر آه عطف على قوله وليس للفعل آه لانه مما يتفرع على كون الحسن
والقبيح شرعيين ايضا ويمكن استفادة كونهما لذات الفعل من هذا الكلام لان جواز
العكس موقوف على انتفاء مطلق الجهة المحسنة والمقبحة قيل وكذا يجوز العكس عند الماتريدية
وان قالوا بالحسن والقبيح العقليين لان ذلك الحسن والقبيح عندهم بجعل الله تعالى بناء
على ان افعال العباد وصفاتها مخلوقة له تعالى بخلاف المعتزلة اذ ليس له تعالى عندهم ان
يعكس الامر بناء على انها مخلوقة للعباد عندهم وهو المستفاد من كلام صاحب التوضيح حيث
قال وعندنا الحاكم بالحسن والقبيح هو الله تعالى وهو متعال عن ان يحكم عليه غيره وعن ان يجب
عليه شيء وهو فاعل افعال العباد على ما مر فيأمر بعضها حسنا وبعضها قبيحا انتهى لو كان

قبح تكليف ما لا يطاق بجعل الله تعالى اياه قبيحا عندهم وكذا قبح الكذب عند بعضهم
الا ان غرة وهم العلامة التفتازاني وان دفع لما امكن لهم الحكم بامتناع صدورهما
منه تعالى نعم يمكن العكس في البعض عندهم ولو مع بقاء الصفة المحسنة والمقبحة لان
تحسين تلك الصفة او تقبيحها بحسب تعالى واعتباره واعتباره واما جواز العكس بزوال
تلك الصفة المحسنة وحدوث المقبحة او بالعكس بحسب اختلاف الاوقات والاشخاص
فلا نزاع فيه والا لما وقع النسخ [illegible] لعله اراد باحدهما الاشتمال آه دفع استثناء احدهما
عن الآخر لكن الاوفق بالانقسام المفرض والوهمي هو الانقسام الى الخارجي سواء كان مشتملا
على الاجزاء بالفعل او مشتملا واحدا قابلا له وبالانقسام بمعنى الاشتمال على الاجزاء بالفعل
هو الانقسام بالقوة وان كان خارجيا فلا تقابل بين الانقسامين اللذين ذكرهما اللهم
الا ان يكون اشارة الى التوجيه بوجهين [illegible] وحينئذ يحمل آه دفع سؤال بتوجيه على
التوجيه الثاني بان يقال لو حمل على ما يرادف النهاية لزم ان لا ينفي الاجزاء العقلية
عنه تعالى فالوجه هو التوجيه الاول وحاصل الدفع بان اللزوم ممنوع اذ على هذا
التوجيه يحمل واحد من التبعض والتجزي على الاجزاء الخارجية سواء كان بالفعل
او بالقوة والآخر على الاجزاء العقلية وانما اخره عن التوجيه الاول لانه يستلزم التكرار
في نفي النهاية ويمكن دفعه بان الحد مبهم لاشتراكه بين النهاية والحد المنطقي فيحتاج
الى التفسير بقوله ولا نهاية له على ان يكون عطف تفسير [illegible] لان النهاية من خواص
المقادير بعد ارادة المقادير المتوهمة في الجسم والا فلا مقدار عند المتكلمين وانما هو
عند الحكماء القائلين باتصال الاجسام ومع ذلك فالاولى من خواص الاجسام [illegible]
والمعنى لم يبالغ آه اعتذار عما صدر من المصنف من التكرار بذكر ما فهم مما سبق كبرا
والاولى ان يقول والمصنف بالغ في التنزيه فلذا كرر ما فهم مرارا لان المقام مقام
زيادة التاكيد لكثرة الاوهام فما للايقاظ وفهمه من كل وجه فان الترادف بين الحد والنهاية
ليس بقطعي فربما يتوهم متوهم انه تعالى لا يتصف بالحد لما فيه من مفهوم ويتصف
بالنهاية لعدم ذلك المانع فقصد المصنف انه تعالى لا يتصف بشيء مما يطلق عليه هذه الالفاظ
ولذا الكلام في البواقي [illegible] اي كل واحدة من الصفات الحقيقية آه لما احتمل ظاهر كلام
المصنف ان مجموع صفاته تعالى واحدة بالماهية النوعية او الجنسية لا بالفرض المحمول
مانعا والالف والخرس في الماشي او الفرض المحمول كاتحاد النفس والسلطان في التدبير اي
في تدبير البدن والملك ويقال له الاتحاد في النسبة دفعه بان ليس المراد ذلك اذ ليس
مما يتعلق بالاعتقاد مع ان الصفات متحدة في النسبة اي في تعلقها بالذات فهو
غنية بالايجاب فلا يصح نفي وحدتها بالعرض بل المراد ان كل واحدة من الصفات الحقيقية

الحقيقية السبعة واحدة بالهوية والشخص بان يحمل قوله بالذات على معنى الهوية لا على
معنى الماهية لان الذات يستعمل في كل منهما وهو لا ينافي ان يكون في مقابلة التعلق في
قوله غير متناهية بحسب التعلق لان التعلق ليس من مشخصات الصفة المتعلقة بل هو في
مثل تعلق العلم من لوازمها المتأخرة وفي مثل تعلق الارادة فيما لا يزال ليس من لوازم تشخصها
ايضا مع تخصصها بالصفة الحقيقية بقرينة تلك المقابلة لان السلبية متعلقة بالغير كالانهائية
وهذا التوجيه مبني على ان اضافة الصفات للجنس المتحقق في ضمن الاستغراق ولذا
اضمحل معنى الجمعية ولا يلتفت حمل الواحدة بالشخص على كل منها لان الوحدة المعتبرة في جانب
الموضوع اعم من الوحدة الشخصية ومن الوحدة النوعية بان يكون صفة القدرة مثلا
واحدة بالنوع صادقة على افراد شخصية متناهية او غير متناهية لكن على هذا يتجه ان قوله
غير متناهية بحسب التعلق لا يصح باعتبار صفتي الحيوة والبقاء بخلاف ما اذا حمل على معنى
القضية المهملة لا على الكلية الا ان يبنى الكلية على الاستثناء العقلي لظهور انهما لا تتعلقان
بغيره تعالى ويشير اليه بقوله ثم من البين آه في آخر البحث اعتراضا او جوابا [illegible] يستدل
عليه آه او رد عليه بانه منقوض بالصفة الواحدة بان يقال لو كان هناك قدرة واحدة
مثلا فاما ان يستند الى الذات بالاختيار فيلزم التسلسل او بالايجاب فيلزم الرجحان من
غير مرجح او التسلسل المحال لان نسبة الموجب الى جميع الاشياء على السواء والواحد من جملتها
كالكثير واجيب باختيار الثاني ومنع لزوم الرجحان مستندا بجواز ان يكون نوعها منحصرا
في فرد ويمتنع فرد آخر من افرادها وما قيل ان هذا الجواب هادم لاصل الاستدلال اذ
مثله يتوجه على تقدير استناد القدرة الكثيرة الى الموجب بان يقال يجوز ان ينحصر نوع
القدرة في افراد معدودة متناهية بحيث يمتنع وجود فرد آخر غيرها من افراد ذلك
النوع فذلك مدفوع بان معنى انحصار النوع في فرد واحد ان يكون التشخص المعين
لذلك الفرد مقتضيا نوع ذلك الفرد او مقتضيا قابلية الذي هو ذات الواجب هنا فاذا تعدد
افراد القدرة لم يكن شيء من تشخصات تلك الافراد مقتضيا نوعها ولا مقتضيا قابليتها لان
التشخصات متباينة الآثار والشيء الواحد لا يقتضي امورا متباينة ولذا قال ان تباين الآثار
يدل على تباين المؤثرات الا ان هذا الدفع انما يستقيم على القول بان الواحد لا يصدر عنه
الا الواحد وهو غير صحيح عند المتكلمين وعليه مبنى قول الشارح ولا يخفى ان قوله آه
وايضا يتجه على هذا الدليل انه يجوز ان يكون احدى القدرتين مستندة الى الذات
بالايجاب والاخرى بالاختيار فلا يلزم التسلسل ولا التحكم في نسبة الاشياء فالوجه
في الاستدلال ان يقال القدرة الواحدة القديمة كافية في الايجاد فتكون الاخرى عبثا

لا فائدة فيها فلا تكون صفة كمال وما ليس بكمال يجب نفيه عنه تعالى مع ان تعليل القدم بحسب
الامكان واجب ويتجه عليه وجه الاول انه يجوز ان يكون القدرة الواحدة مجموع امور
عديدة لا كل منها فلا يثبت الوحدة الحقيقية في كل من الصفات السبعة فتدبر قوله وليس
صدور البعض اي بعض الاعداد اولى من بعض آخر فان صدر البعض دون بعض يلزم
الرجحان من غير مرجح وان صدر الكل يلزم التسلسل المحال قوله وعرفت ان التحقيق آه منع لقوله
والقديم لا يستند الى القادر من الدليل الثاني لاستحالة الشق الاول قيل الظاهر انه اشارة
الى ما سبق منه من قوله ودوام الفعل وامتناع الترك بسبب الغرض لا ينافي الاختيار وقيل هو
ما سبق منه في بحث الحدوث حيث قال والحاصل ان المعلوم انما يوجد بارادة الله على المختار
على النحو الذي تعلق به ارادته سواء كان مقارنا بوجوده او متأخرا عنه ولا يخفى ان ما ذكره
في بحث الحدوث كلام في مقام سند المنع فلا يكون تحقيقا وما ذكره في مثال الابرة انما
يكون تحقيقا لو اثبت هناك ان الاختيار الثابت في ذلك المثال اختيار بالمعنى الاخص
الذي اثبته المتكلمون له تعالى ولم يثبت ذلك بل قد ثبت قطعا انه اختيار بالمعنى الاعم
الجامع للايجاب والاضطرار كما دل عليه كلام حجة الاسلام ولا نزاع لواحد من المتكلمين
في ان القديم يستند الى الفاعل المختار بالمعنى الاعم فما جعله تحقيقا فهو تحقيق على مذهب
الحكماء لا على مذهب المتكلمين نعم نازع فيه الآمدي بجواز ان يكون تعلق الارادة ازليا
وسابقا على المراد بالذات لا بالزمان لكنه غير معتد به عند الجمهور ولذا قال الامام الرازي
في بعض كتبه وتبعه المص في المواقف ان الحكماء والمتكلمين متفقون على ان القديم لا يستند
الى الفاعل المختار اي بالمعنى الاخص للقطع بان القصد الى الايجاد يقتضي عدم المراد
عند القصد بداهة والنزاع بين المتكلمين والحكماء في حدوث العالم وقدمه راجع الى النزاع
في كونه تعالى مختارا وموجبا حتى لو ذهبوا الى الاختيار لما وسعهم القول بالقدم ولو ذهبنا
الى الايجاب لما وسعنا القول بالحدوث ولا مخلص الا بانه ذهب الى ما ذهب اليه الآمدي
من الجواز بمعنى الاحتمال العقلي لعدم قيام البرهان على خلافه عندهما ومراده هنا ان
التحقيق جواز بمعنى الاحتمال العقلي الكافي في مقام السند هنا لا جواز بمعنى امكانه في
نفس الامر والجواز بمعنى الاحتمال العقلي مستفاد مما اسلفه فافهم قوله هي مبادي الاختيار
اي ما يتوقف عليه الافعال الاختيارية من القدرة والارادة والعلم والحيوة بخلاف
السمع والبصر والكلام فالدليل المذكور تام في تلك المبادي وان جاز استناد القديم
الى الفاعل المختار وغير تام في هذه الثلثة وان لم يجز ذلك الاستناد اذ ينقطع التسلسل
باستناد هذه الثلثة الى المبادي قديمة كانت او حادثة قوله لا يقفان عند حد فقد
حمل عدم التناهي في كلام المص على اعم من عدم التناهي بالفعل كما في تعلقات العلم

قوله ولا نزاع لواحد آه وبحسب منه في اواخر الكتاب عند قول المص ولا يلزم احد من اهل العقول ما يدل على ما ذكرنا

العلم ومن عدم التناهي بالقوة كما في تعلقات القدرة والارادة على وفق مراد المحققين
من الاشاعرة والحق ان للعلم تعلقين احدهما ازلي وتعلقاته الازلية غير متناهية
بالفعل سواء كانت تلك التعلقات بنفس الحوادث كما هو عند القائلين بالوجود الذهني
او بامثالها واشباحها كما هو العلم الممكن بالمعدوم ما قبل وجودها عند النافين للوجود
الذهني وثانيهما لا يزالي عند حدوث المعلومات اما لان تعلق السمع والبصر يخصان من
العلم بالنفس الحوادث عند حدوثها كما ذهب الاشعري واما لان تعلقهما يوجبان تعلق
العلم مرة اخرى بانكشاف ما تم من الازلي وعدم حصوله في الازل لامتناعه فيه كما ذهب
اليه بعض من الاشاعرة وهذه التعلقات الثانية غير متناهية بمعنى لا يقف عند حد
كالتعلقات الحادثة للقدرة والارادة فما وقع في كتب القوم من ان تعلق العلم بمعنى
لا يقف عند حد فانما هو بالنسبة الى التعلق الثاني وهو لا ينافي قولهم بانه تعالى
عالم بجميع الحوادث في الازل ولا انكارهم الوجود الذهني ولا يوجب تعلق العلم بالمعدوم
الصرف فاندفع ايراد الشارح عليهم وقد سبق تفصيله وما قيل الظاهر ان مراده من
قوله لان معلوماته ومقدوراته آه استدلال بتعدد المتعلقات وعدم تناهيها بمعنى
لا يقف عند حد على التعلقات وعدم تناهيها كذلك لكن الدليل لا يستلزم المدعى لجواز
ان يكون المتعلقات غير متناهية والتعلقات واحدة لا بد لنفيه من دليل فليس بشيء
لانه لم يرتض التعلق الحادث للعلم كما مر منه مرارا فمراده ان العلم متعلق بجميع المعلومات
في الازل اما بتعلقات غير متناهية بالفعل كما هو مذاق المص وغيره من القائلين بالوجود
الذهني واما بتعلق واحد بحيث لو انقسم ذلك التعلق بالفعل لانقسم الى تعلقات ازلية
غير متناهية بالفعل لا بالقوة كما هو مذاق نفسه واما ما زعمه هذا القائل من ان هذا
الاستدلال معاندة على المطلوب فمبني على زعم ان عدم التناهي في المطلوب بمعنى لا يقف
عند حد وقد عرفت انه اعم منه قوله قلت لا حاجة آه اعتراض على الاشاعرة قلت
للقدرة عندهم ايضا تعلقان احدهما بالتصحيح اي كون القادر بسببها بحيث منه
الفعل والترك وهذا واضح في ضمن اثبات القدرة وسابق على تعلق جميع الارادة وثانيهما
بالتأثير اي كون القادر بسببها مؤثرا موجدا للمقدور بالفعل وهذا التعلق متأخر عن
التعلق المذكور فتعلقها بالتصحيح شامل لكلا جانبي الفعل والترك ولا شك انه ازلي غير
متناه بالفعل وتعلقها بالتأثير مخصوص بالجانب الذي رجحه الارادة وهذا التعلق
هو الذي حكموا عليه بانه غير متناه بمعنى لا يقف عند حد اذ لا يجوز ان يكون ازليا
لاستلزامه قدم الحوادث او تخلف المعلول عن علته التامة ووجود احد المتضايفين بدون
الآخر اعني الخالقية بدون المخلوقية بازمنة مقدرة غير متناهية وهذا الذي ذكرناه

صريح كلامهم في نفي صفة التكوين بانها ليست امرا زائدا على تأثير القدرة وقد انعلقت به
تعالى بالحق في بحث الحدوث حيث قال القدرة انما تؤثر على وفق الارادة فلا يرد عليهم
شيء قوله وان لم يكن اجتماعها اي في الوجود مقدورا فلا يرد انها مجتمعة في المقدورية
والغرض من هذا دفع توهم انه لو كان كل واحد مقدورا لكان المجموع الغير المتناهي مقدورا
واللازم بط بالبراهين وحاصل الدفع ان الملازمة ممنوعة لان حكم الكل المجموعي هنا
مخالف لحكم الكل الافرادي كما في قولهم يطيق هذا الحجر عشرة رجال دون كل واحد منهم قوله
واما في تعلق الارادة آه يعني فيمكن ان يكون تعلق الارادة حادثا كما قالوا وان يكون ازليا
فلا حاجة الى التعلق الحادث ايضا وكن نقول والكل محتمل لكن على التقديرين يجب ان
يكون تعلق القدرة بالتأثير حادثا لما عرفت وفي قوله دفعه اشارة الى ما قدمناه من
ان جميع تعلقات العلم ازلية لاستحالة تعلق الارادة في الازل بدون العلم بالمراد بل ايماء
الى ان التعلق الازلي للارادة واحد بسيط كالعلم الاجمالي على مذاقه لان كون كل مراد
معلوما بالفعل ولو في ضمن العلم الاجمالي كاف في تعلق الارادة بالكل في الازل فلا يرد
عليه انه اذا كان تعلق الارادة بكل ممكن في وقته يلزم تميز جميع المرادات الغير المتناهية في
الازل في العلم فيجري برهان التطبيق فيها بحسب الوجود العلمي قوله من النسب المقدارية
كالنصف والثلث والعشر وغير ذلك من الكسور المنطقة والصم الى غير النهاية هم الاولى
من النسب العددية او الكمية لانفصال المخلوقات بعضها عن بعض فالعارض لها الكم
المنفصل لا المتصل الذي هو المقدار قوله وهي اجسام لطيفة آه يستفاد منه تعريف الملك
عند المتكلمين ولا يصدق على الجن والشياطين وان كانوا اجساما لطيفة عندهم كالملك
اذ لا توالد ولا تناسل في الملك فليس فيهم تذكير وتأنيث حقيقيين بخلاف الجن والشياطين
فخرجا بقوله لا تذكير ولا تؤنيث وقوله كما ورد في الكتاب آه دليل دعوى المصر لا دليل
نفي الذكورة والانوثة عنهم قوله جمع ملاك على وزن منصر لا جمع ملك لان جمعه املاك
لا ملائك على القياس وقولهم جمع ملك لا ينافيه لان الملك في الاصل ملأك بالهمزة
بعد اللام الساكنة وتركوا الهمزة لكثرة الاستعمال كالخير والشر وقوله فلما جمعوه آه دليل
للذين اصلها بالهمزة لان الجمع بما يرد الكلمات المفردة الى اصولها قوله والتأ لتأنيث الجمع
هذا في البيضاوي والظاهر ان معناه ان الجمع مؤنث بتأويل الجماعة فالحق التاء
لتكون التأ علامة عليه وقيل معناه تاكيد تأنيث الجمع فان للجمع تأنيثا بتأويل الجماعة
وهذه التاء لتأكيده واورد عليه ان التأنيث ليس مطلوبا فيه بتأكيد انتهى قوله
مراد القائل ان اللام في قوله لتأنيث الجمع ليس صلة بل تعليل داخل على الغرض
والمعنى ان الحاق التاء لاجل تأنيث الجمع مرة اخرى لان الجمع بدون التاء يدل عليه

عليه كما قال الشاعر لا ابالي بجمعهم كل جمع مؤنث فاذا دل عليه بالتاء مرة اخرى كان بجمع الجمع
في الدلالة على زيادة الكثرة كقول من قال انها للمبالغة في الكثرة قوله وهو مقلوب
مألك مصدر ميمي بمعناه او بمعنى المفعول او اسم مكان من الالوكة بمعنى الرسالة هذا
هو المشهور وانكر القلب بناء صاحب القاموس حيث قال الملاك والملاكة الرسالة
والكنية الى فلان ابلغه شيئا اصله الملكة حذفت الهمزة والقيت حركتها على ما قبلها والملك
الملك لانه يبلغ عن الله تعالى وزنه مفعل والعين محذوفة للتخفيف انتهى وعلى التقدير بنا
فتسمية الملك باعتبار بعض افراده اذ ليس كلهم رسلا بينه تعالى وبين الخلائق
لا الحصر في هذه الاعداد كما كان المراد الحصر فيها في قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من
النساء مثنى وثلاث ورباع لان الحديث بناء فيه وما قيل لما جاز ان يتشكل الملك
باشكال مختلفة فيجوز ان يكون ما رآه عليه السلام من اجنحة جبرائيل عليه السلام الصورة
المتشكلة لا الصورة الاصلية وهو لا ينافي ان يكون له صورة الاصلية جناحان
او ثلثة او اربعة وقد اجيب عنه بما نقله البغوي في تفسيره عن عبد الله بن مسعود من انه
اصل صورة جبريل عليه السلام قوله يتعلق به القاء العلوم آه لم يقل مأمور بالقاء العلوم
والتبليغ لئلا يتوهم انه موجد لذلك الالقاء والتبليغ كما زعمه المعتزلة واما عدم اقتصاره
على التبليغ فلعله قصد بالقاء العلوم الالهام وبالتبليغ ما ثبت بلسان جبريل عليه السلام
او باشارة ليكون اشارة الى انقسام الوحي الظاهر او قصد بالاول ما يعم الالهام
والاشارة وبالثاني ما يلائمه لذلك او بالاول ما يعم الكل وبالثاني ما يلائمه ليكون
من عطف الخاص على العام لزيادة الاهتمام لان القرآن من هذا القسم ولا يخلو عن
الايماء الى انه متعلق بعلوم الناس على نحو ما ذكره الحكماء من ان جميع الصور العلمية
فائضة من جانب العقل العاشر الذي هو جبريل بل ان الشرع فليتأمل قوله في المرتبة
والقرب اي المعنوي كتقرب البعض الى السلطان وان لم يكن قريبا بحسب المسافة
وهو ان يكون له اعتبار ومرتبة عالية عند السلطان فالمقام المعلوم بالنسبة الى المعرفة
حد معين من مراتب المعرفة وبالنسبة الى القرب هي المرتبة المعينة التي اعتبرها الله تعالى
وبالنسبة الى الايثار بامر هي المرتبة المعينة التي له بما اختصاص بامر مخصوص كالامر
بالقاء العلوم والتبليغ او بسوق الارزاق او بنفخ الصور بحيث لا يجوز للمأمور بذلك
ان يتعرض بما امر به الآخر وهذا هو مذهب الحكماء وبعض المتكلمين آه اقول فيه نظر
لانه انما يصح على مذهب الحكماء لو خصوا الملائكة بالعقول العشرة التي جميع كمالاتها
بالفعل عندهم وليس كذلك قال شارح المقاصد الملائكة عند الفلاسفة هم العقول
المجردة والنفوس الفلكية وخص باسم الكروبيين ما لا يكون له تعلقة مع الاجسام

ولو بالتأثير انتهى وقد صرحوا بان غرض النفوس الفلكية من التحريكات الدورية تحصيل
الكمالات والتشبه بالعقول المجردة في ان يكون جميع كمالاتهم بالفعل عندهم ففي كل
دورة يزداد كمالاتهم والاكمل اقرب كما لا يخفى قيل وقيل ان الآية آه اي الآية المعهودة
التي استدل بها القائل على عدم الترقي والتنزل لا تدل على عدم الترقي وان دلت
على عدم التنزل لواسطة قوله تعالى لا يعصون الله الآية الا يرى ان لكل من خدمة
السلطان مقاما معلوما عنده وهو لا يتاتى ان يترقى بعد ذلك المقام ومرتبته
فوق الاول بسبب اطاعته وتحصيل رضائه او يتنزل الى ما دونه بسبب عصيانه
فيجوز الترقي اي يحتمل عند العقل لعدم الدليل على نفيه وبالجملة فالدليل ممنوع
وانت تعلم آه جواب عن المنع المذكور بتقرير الدليل بان يقال لو جاز الترقي
لهم لجاز لجبريل عليه السلام وهو من اشرفهم واللازم باطل والا لما قال ليلة المعراج
لو دنوت انملة لاحترقت لكنه قال كذا وهو ثابت بالحديث واما الملازمة فلان المقام
الذي امر النبي عليه السلام بالوصول اليه مقام الانوار الالهية والتجليات التي بها
تزداد المعارف ولا يصل الى ذلك المقام الا من له كمال تقرب اليه تعالى فلو امكن
الترقي له في المعرفة والقرب لما قال لما قال ذلك فيما تخلف عنه عليه السلام واستعفى
منه المعية في الجواز والعبور الى الموضع المأمور بل اوتي له ذلك بحرمة النبي عليه
السلام وبهذا استقل الاوهام لكن يتجه عليه انه يجوز ان يكون قول جبريل عليه السلام
للنهي عن الجواز معه من ذلك الموضع والانملة رأس الاصبع مفرد لا جمع ويجمع على انامل
في الماضي لا يخفى انه متعلق بامر وهو مستغنى عنه اذ لا شك لاحد ان امر فعل ماض
يدل على ثبوت الامر في الماضي وكذا الكلام في قوله في المستقبل والعلم فقصد التوجيه
بان الاستقبال في قوله تعالى لا يعصون الله ليس بالنسبة الى زمان نزول الآية بل
بالنسبة الى زمان الخطاب لهم بالامر الماضي للقطع بان من جملة ما امروا به في الماضي
ما فعلوه فيه فالمعنى كانوا لا يعصون فيما امرهم في الماضي او بان صيغة المضارع
مستعملة في الماضي والعدول من الماضي بان يقال ما عصوا فيما امروا الى المضارع
للدلالة على استمرار النفي والمعنى ما عصوا واستمروا في عدم العصيان وعلى التقديرين
لا يرد عليه ان مدلول الآية عدم عصيانهم بعد نزول الآية فيما امروا في الماضي
وهو لا ينافي عصيانهم فيه قبل نزول الآية كهاروت وماروت وما صدر منهم
في قصة خلق آه اختلف المسلمون في عصمة الملائكة وعدم عصمتهم واستمر الخلاف
بين الفريقين في عصمتهم وفي فضلهم على الانبياء عليهم السلام ولكل منهما تمسكات
ولا قاطع في شيء من الجانبين كما في شرح المقاصد وتمسك المثبتون للعصمة بعمومات

بعمومات من جملتها ما اشار اليه المص بالاقتباس وتمسك النافون بادلة عديدة ان ر
ان رجع الى الجواب عنها منها ما في قصة خلق آدم من وجوه العصيان المهمزة
الانكاري والغيبة والعجب والرجم بالظن والجواب انه على سبيل عرض الشبهة
لرفعها عنهم فالاستفهام للتعجب والاستفسار عن حكمة استخلاف من يتصف بما لا يليق
به مع وجود الاليق وانما عكسوا ذلك باعلام الله تعالى او بمشاهدة من اللوح
المحفوظ او مقايسة بين الجن والانس بمشاركتهما في الشهوة والغضب المفضيين
الى الفساد ولا يقال قوله تعالى انبئوني باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين اي في اني استخلف
من يتصف بما ذكرتم ينافي كون ذلك معلوما لهم باحد الطرق الثلثة لانا نقول المعنى
ان كنتم صادقين في اني استخلف من يتصف بذلك من غير حكم ومصالح وصفات ملائمة
للاستخلاف اذ التعجب انما يكون عند ذلك ولذلك قال في الرد عليهم اني اعلم ما لا تعلمون
اشارة الى تلك المصالح والحكم كذا في شرح المقاصد وما قيل ان الاكتفاء بالاسماء بقرينة
قوله تعالى اني اعلم ما لا تعلمون مدفوع بان ذلك القول تنبيه على ان ذلك الاكتفاء
كان لعدم علمهم بالحكم اقول ان كانوا عالمين بان هذا الاستخلاف من غير حكمة كان اعتراضا
والا فلا يصح نسبة التصديق اليهم الا ان يقال اشار ذلك لعلامة في شرح التلخيص
الى ان جزاء الشرط المتردد اما صادق او كاذب كخبر الله هي وغيره فلا واسطة بينهما
بل لمثل ذلك آه اي لاصل الشبهة اذ لا شبهة بدون عدم الاستحقاق للاستخلاف و
الاولى ان يقول ليس بغيبة ولا رجما بالظن اي قولا بدون العلم وهو منهي بقوله
تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم الآية اذ عدات راليه المص في المواقف الى ان
الغيبة آه عدل عما ذكره المص في المواقف من ان الغيبة اظهار مثالب الغائب وذلك
انما يتصور لمن لا يعلمه انتهى لان الغيبة المأثورة ذكرك اخاك بما يكره سواء كان
المخاطب عالما او لا فالوجه ما ذكره الفقهاء من ان ذكر مثالب الميت ليس بغيبة وآدم
لم يوجد زمان نسبتهم فيكون ذكر مثالب المعدوم كالميت اقول وايضا الغيبة ذكر
مثالب شخص معين لا ذكر مثالب قوم كما ذكروه بل لتتميم تقرير الشبهة اذ اصل
الشبهة حاصلة بمجرد عدم الاستحقاق سواء وجد اللائق بالاستخلاف او لا الا مع وجود
الاليق انتهى واما ابليس آه جواب عن دليل آخر لهم بانه لا شبهة في عصيان ابليس
وهو من الملائكة بقرينة الاستثناء في قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس
وحاصل الدفع انه لم يكن من الملائكة عند اكثر اهل السنة بدليل قوله تعالى كان
من الجن فالاستثناء منقطع او متصل بطريق التغليب لانه كان مخلوطا بهم وعابدا
كالملك ثم صار عاصيا واحتمال ان يكون نوع من الملائكة سمي بالجن من غير دليل

فلا يعبأ به قوله وما اشتهر من قصة هاروت آه جواب عن دليل آخر لهم بانهم كانا ملكين
بنص القرآن وقد ارتكبا السحر الحرام واعتقدا تاثيره فكانا عاصيين معذبين وحاصل
الجواب ان القول بالارتكاب والاعتقاد غير صحيح عند كثير من المحققين وقوله بل ذكر ابو
العباس آه ظاهره ان ازالتهما المجرد التمكن من معارضة السحرة الكفرة وبابا وقوله تعالى
وما يعلمان من احد حتى يقولا انما نحن فتنة فلا تكفر ولذا قال بعضهم وبتعوث روح
المقاصد والجواب منع ارتكابهما العمل بالسحر واعتقاد تاثيره بل انزل الله عليهما السحر
ابتلاء للناس لمن تعلم وعمل به فكافر ومن كتبه او تعلمه ليتوقاه ولا يغتر به فمؤمن
وهما كانا يعظان الناس ويقولان انما نحن فتنة وابتلاء فلا تكفروا اي لا تعتقدوا
او لا تعملوا فان ذلك كفر وتعذيبهما انما هو على وجه المعاتبة كما تعاتب الانبياء على
السهو والزلة من غير ارتكاب منهما لكبيرة فضلا عن كفر واعتقاد سحر او عمل به و
الاولى ما ذكره البيضاوي من انهما انزلا لتعليم السحر ابتلاء من الله للناس وتمييزا
بينه وبين المعجزة لكنه كما ذكره ابو العباس ظاهر في انكار تعذيبهما ايضا كذا في شرح
المقاصد من الجواب بكون التعذيب على وجه المعاتبة مبني على تقدير التسليم كما لا يخفى
وقيل انهما رجلان آه جواب آخر ولما كان اطلاق الملك على الرجل مجازا بطريق
الاستعارة احتاج الى المؤيد ليكون احتمالا ناشيا عن دليل فلذا ايده بقراءة الملك
بكسر العين قوله وما يقال من انهما تغيير دليل ارتكاب السحر واعتقاد التاثير الى دليل آخر ارتكاب
الشرك والقتل والزنا وشرب الخمر وحاصل الجواب ان الفقهة الاولى غير مقبولة عند المحققين
وان قبله بعضهم واما هذه الفقهة فهي غير مقبولة عند احد من الثقات لانها باطلة
عقلا ونقلا قال البيضاوي هذا محكي عن اليهود ولعل من رموز الاوائل وحله لا يخفى
على ذوي البصائر انتهى ولعل الرمز الى ان العالمين الزاهدين يشقيان باتباع
الشهوات والجاهل العاصي يسعد بالعمل بما تعلم منهما فبسبب العمل كان الجاهل
الواحد افضل من عالمين بلا عمل وان كانا معلميه فلو سلم ان هذه الفقهة صحيحة فحمل
على الرمز المذكور ونحوه فلا يرد ان الامام السيوطي قال لهذه الفقهة طرق كثيرة جمعتها
في التفسير فبلغت نيفا وعشرين طريقا وقال الحافظ ابن حجر في كتابه القول المسدد
في الذب عن مسند احمد ان الواقف على طرقه يكاد يقطع بوقوع هذه القصة لكثرة
فيها وقوة خارج اكثرها فهم قوله بل هما علماها آه اورد عليه بجواز نسيانهما دونها
ويجوز اشتراط التاثير في الصعود بشرط فقد منهما دونها وذلك متوجه ان كان
مراد الشارح ابطال الفقهة كما هو الظاهر لان ما ذكره استبعاد عقلية لا تفيد شيئا
لان مفاد الدليل يسند على سبيل القطع قوله وكذا سائر الكتب الالهية قيل بل

بل الاحاديث القدسية وانت تعلم انه انما يتم على القول بان كلامه تعالى هو المعاني المرتبة
قوله لما روي عن النبي آه يعني ان ما ذكره المص اقتباس من هذا الحديث لا ان له
الاستدلال به على ذلك كما فهم منه امثاله لكنه لا يدل على كون الكلام صفة قائمة
بذاته تعالى ولذا احتاج الى الاستدلال بعد ذلك باجماع الانبياء عليهم السلام فان
المتكلم في العرف واللغة هو الاتصاف بالكلام كما نعلم بمعنى الاتصاف بالعلم لا مجرد
احداث الكلام ايجادا او كسبا والا لكان موجد السواد اسودا وللازم بط فان
قلت ليس المتكلم بالكلام اللفظي من اتصف به وان كان المتكلم انسانا لان الكلام
اللفظي قائم بالهواء المجاور له لا بالمتكلم بل المتكلم حقيقة من احدثه في
جسم آخر قلت لما دل العرف واللغة على ان المتكلم هو الاتصاف بالكلام كان المتكلم
حقيقة من اتصف بالكلام النفسي وان لم يتصف باللفظي قوله ولا يتوقف آه
يعني لا يتوهم لزوم الدور في اثبات كون القرآن وغيره كلام الله تعالى باجماع الانبياء
عليهم اذ بمجرد ثبوت نبوتهم عندنا بالمعجزات يثبت عندنا صدق قولهم بان الله
تعالى متكلم فثبوت هذا الحكم باجماعهم وان توقف على ثبوت نبوتهم لكن ثبوت
نبوتهم عندنا لا يتوقف على ثبوت كونه تعالى متكلما عندنا لجواز ان يخلق الله
تعالى فيهم علما ضروريا برسالة انفسهم من غير ان يجيء جبريل عليه السلام بكلامه
تعالى وما قيل ثبوته باجماعهم لا يتوقف على ثبوت نبوتهم فانه ثابت باجماعهم
من حيث انه اجماع ولو قطع النظر عن كونهم انبياء نعم ثبوته باجماعهم من حيث كونهم
انبياء اقوى واوكد ليس بشيء اذ الكلام في ثبوته باجماعهم من حيث كونهم انبياء لا مطلق
الاجماع نعم يمكن ان يقال قد عرفت ان معنى التكلم هو الاتصاف بالكلام فثبوت نبوتهم
عندنا وان توقف على ثبوت كلامه تعالى مطلقا سواء كان متصفا به اولا كما قال
المعتزلة لكنه لا يتوقف على ثبوت اتصافه تعالى ولذا ثبت النبوة عند المعتزلة ومن
هنا ظهر صحة الاستدلال على كونه تعالى متكلما بالقرآن ايضا ولذا استدل عليه المص في
رسالة الآداب بقوله تعالى وكلم الله موسى تكليما ثم لا يخفى ان للسائل ان يقول
وان لم يتوقف ثبوت النبوة على اخباره تعالى بنبوتهم لكن اجماعهم على هذا الحكم متوقف
على اخباره تعالى بكونه متكلما وهو الظاهر في تقرير لزوم الدور فالوجه في الجواب
ان يقول لجواز ان يخلق الله فيهم علما ضروريا بكونه متكلما وبرسالتهم اللهم الا
ان يقال فقهد بهذا دفع الدور عن المعتزلة ايضا فتامل وانما كرر اجماعهم الدال
على ثبوت صفة الكلام ههنا مع ان محله عند قول المص متكلم لا هذا المقام اذ الكلام
هنا في قدم الكلام لا في ثبوت صفة الكلام كما قيل لان احدى القياسين المتعاندين

بكونه صفة قائمة بذاته تعالى كما يأتي قوله وذلك لانهم لما رأوا آه وتلخيص الكلام ان الاشعرية
والحنابلة ذهبوا الى صحة القياس الاول فقدحت الاثبرة في صغرى القياس الثاني
والحنابلة في كبراه وذهب المعتزلة والكرامية الى صحة القياس الثاني فقدحت المعتزلة
في صغرى القياس الاول والكرامية في كبراه قوله صفة له تعالى اي صفة حقيقية كما هو
مدعى الاثبرة فالقديم والحادث في الدليلين بمعناهما الاصطلاحي اعني الموجود الغير
المسبوق بالعدم او المسبوق به وما قيل اذا كان الحادث بهذا المعنى لم يكن الكلام المؤلف
المذكور موصوفا بالحدوث فان ما لا يجتمع اجزاؤه في الوجود مع ان وجود الكل موقوف على
وجود اجزائه مجتمعة لا يتصور له الوجود بل لا يتصور امثاله لا بالحدوث ولا بالقدم وهم
لما سبق من الشارح من ان الكل المتعاقب الاجزاء موجود بنحو من الوجود وهذا ثابت
شرعا وعرفا وعليه مبنى ادلة بطلان التسلسل في الامور المتعاقبة فوجود الكل موقوف
على وجود اجزائه مطلقا لا مجتمعة فقط كما لا يخفى قوله وهي قديمة قال المصنف الموقوف
وهذا ابطل بالضرورة فان حصول كل حرف مشروط بانقضاء الآخر فيكون له اول فلا يكون
قديما فكذا المجموع المركب انتهى يعني انه بطل على تقدير ما زعمه الحنابلة من كون التعاقب
والانقضاء في نفس الالفاظ لا في التلفظ فلا يرد ان مذهبهم يؤول الى مذهبه كما يأتي
فكيف يكون احدهما حقا والآخر باطلا لكن زعم الحنابلة بذلك دون ما ذهب اليه المص
محل نظر ظاهر قوله وقيل انهم منعوا وضعه لانه يوجب الخ ومذهبهم بمذهب الاشعرة
ولو اخذ لقدحوا في صغرى القياس الثاني كالاشعرة لا في كبراه قوله والمعتزلة قالوا
آه قال المص في المواقف ما حاصله ان ما قاله المعتزلة هو الكلام اللفظي ولا ننكره ولا نزاع
بيننا وبينهم في ذلك لكنا نثبت امرا وراء ذلك وهو المعنى القائم بالنفس وهم ينكرون
ثبوته ولو سلموه لم ينفوا قدمه فصار محل النزاع نفي المعنى النفسي واثباته انتهى قال في
شرح المقاصد خالفنا جميع الفرق في اثبات الكلام النفسي وزعموا انه لا معنى للكلام
الا المنتظم من الحروف المسموعة الدال على المعاني المقصودة وان الكلام النفسي غير
معقول انتهى فان قلت فعلى هذا يكون نزاع الاشعرة مع سائر الفرق لفظيا
قلت هذا مما سبق الى البعض بل النزاع في ان كلامه تعالى قديم او حادث حقيقي
الا ان عنوان الموضوع انما يصدق عندهم على سائر الفرق على الكلام اللفظي لما عرفت
وعند الاشعرة على الكلام النفسي القائم بذاته تعالى لان تسمية الكلام اللفظي
كلام الله تعالى عندهم لكونه دالا على الكلام الحقيقي النفسي قال في شرح المقاصد
لكن المرضي عندنا ان له اقتضاءها اكرابه تعالى وهو انه اخترعه بان اوجده اولا الا كما
في اللوح المحفوظ لقوله تعالى بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ اذ الاصوات في ذلك الملك

الملك لقوله تعالى وانه لتنزيل رب العالمين نزل به الروح الامين على قلبك والمنزل على القلب هو المعنى دون اللفظ فهم
منعوا آه الظاهر ان يقول فهم منعوا كون كلامه تعالى صفة قائمة بذاته كما هو صغرى
القياس الاول لكنه قصد الايماء الى ان منعهم مبني على نفي الكلام النفسي وحصرهم معنى
الكلام في اللفظ المؤلف من الحروف المتعاقبة قوله والكرامية لما رأوا ان مخالفة ما يحكم به
البداهة وهو كون المؤلف من الحروف المتعاقبة في الوجود حادثا كما ارتكبها الحنابلة
اشنع من مخالفة الدليل الدال على امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى ورأوا ان ما ارتكبه
المعتزلة من ان كلامه تعالى ليس قائما بذاته تعالى بل بجسم آه مع ان ما اجمع عليه
الانبياء عليهم السلام يقتضي كونه صفة قائمة به تعالى وان تأويلهم ذلك بان معنى
كونه تعالى متكلما كونه موجدا للكلام في الغير باطل يخالف العرف واللغة ذهبوا الى
ذلك ومخالفة ذلك التأويل للعرف واللغة لما قدمنا من ان معنى المتكلم هو الاتصاف
بالكلام فلا يعدل عنه بلا صارف وما جعلوه صارفا لا يصلح له مع ما دل عليه كلام البلغاء
من ان الكلام يطلق على النفسي ايضا كقول الاخطل وغيره وبما ذكرنا سقط ما قيل
وانت خبير بان الحكم بان كون كلامه تعالى بالمعنى الذي ذكرته صفة لغيره تعالى مخالف
للعرف واللغة ليس على ما ينبغي فان الكلام بالمعنى المذكور عبارة عن الكلام اللفظي
ولا نزاع في كونه صفة لغيره وكذا الكلام في قوله وان معنى كونه متكلما آه والحاصل
ان الهجنة في مذهب المعتزلة انما هي في انكار النفسي انتهى ثم لهم ان يمنعوا كون
المتكلم في الحقيقة بمعنى الاتصاف بالكلام بناء على ما اشرنا من ان التكلم بالكلام اللفظي
هو احداثه في الهواء او الجماد وللمتكلم المخلوق فكونه خلاف العرف واللغة غير ظاهر
قوله والاشعرة قالوا كلامه تعالى معنى بسيط اي غير منقسم في الازل الى الاخبار و
انشاء وامر ونهي وغير ذلك فلا تعدد له في الازل وانما يتعدد بحسب تعلقه بالحوادث
فيصير امرا ونهيا وماضي ومضارعا الى غير ذلك فلا يتجه عليهم لزوم الامر والنهي في
الازل بلا مكلف ولا لزوم الكذب فيما ورد بصيغة الماضي اذ لا ماضي قبل الازل
لكن يلزم ان يكون المغايرة بين الامر والنهي وامثالهما بالاعتبار بحسب التعلق
لا بالذات اذ الكل في شيء واحد ولا يخفى ما فيه من البعد قوله تارة على مدلول
اللفظ اي المدلول الوضعي كما يدل عليه كلامه في المواقف وهو الكلام النفسي
الثابت بقول الاخطل ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد
الكلام دليلا ولك ان تقول كلام الاخطل يحتمل ما ذهب اليه الشارح من الالفاظ
المرتبة باعتبار الوجود العلمي لكنه في المعاني المرتبة اظهر لان ما في الفؤاد اهم من

المجمل والمفصل ... واقرى على القائم بالغير كما في قول اهل العربية ان الاسم منقسم الى اسم
العين واسم المعنى بمعنى المعنيين عموم مطلق اذ كل معنى فهو قائم بالغير بدون العكس
اذ قد يكون القائم بالغير لفظا قائما بمحله هذا ان كان الالفاظ موضوعة بازاء الصور
العلمية كما هو المختار عند الشيخين ابن سينا والسهروردي المقتول واما ان كانت
موضوعة بازاء الصور الخارجية كما هو المشهور فالامر بالعكس اي المعنى الاول اعم
مطلقا من الثاني لان كل قائم بالغير فهو مدلول لفظ من الالفاظ بدون العكس
اذ قد يكون مدلول اللفظ ايضا او جوهرا ... فهم الاصحاب منه اي فهموا ان مراده
من المعنى مدلول اللفظ لا اللفظ لا يقال فهمهم مدلول اللفظ لا يوجب نفي اللفظ اذ
قد اشير الى القرآن في مواضع منه بقوله تعالى هذا القرآن ذلك الكتاب فمجموع الفاظ
القرآن يمكن ان يكون مدلول هذه الالفاظ لانا نقول كلام المص هنا مبني على ان الالفاظ
موضوعة بازاء الصور العلمية فمجموع الفاظ القرآن انما يكون مدلول اللفظ باعتبار
الوجود العلمي لا باعتبار الوجود الخارجي ولو سلم فليس مراد القائلين بانها موضوعة
بازاء الصور الخارجية ان جميعها موضوعة بازائها بل بعضها للقطع بانهم لا ينكرون
المعاني الكلية والمخيلات الممتنعة الوجود في الخارج والقرآن اسم للنوع لا للشخص
فالمدلول هو نوع القرآن والموجود الخارجي شخصه القائم بمحله مع انهم حكموا بان المراد
ليس اللفظ لانه حادث لا يقوم بذاته تعالى والحق ان هذا الكلام من المص ليس بشيء اذ
لو فرضنا ان الاصحاب فهموه بمعنى القائم بالغير فالالفاظ الحادثة تخرج بقيد القائم
بذاته تعالى ... وهو القديم عنده اقول قد عرفت ان المدلولات الوضعية الالفاظ
القرآن هي باعتبار الوجود الخارجي واجب وممكنات وجواهر واعراض قائمة فلا يمكن
ان يقوم شيء منها بذاته تعالى وباعتبار الوجود العلمي ليست موجودات خارجية فكيف
يكون قديمة وواحدة من الصفات الحقيقية القديمة عندهم فالوجه ما اشار اليه
بعض المحققين من ان مرادهم من صفة الكلام هنا صفة حقيقية ذات تعلق بالمعاني
وهي مبدأ ترتيب تلك المعاني وان معنى قولنا متكلم متصف بتلك الصفة الحقيقية وان
الكلام مشترك بين تلك الصفة وبين اثرها اعني المعاني المرتبة والالفاظ الحادثة
المرتبة دالة على تلك المعاني المرتبة وضعا وعلى تلك الصفة الحقيقية عقلا دلالة الاثر
على المؤثر وانما سمي الالفاظ والعبارات كلام الله تعالى لا لانها وضعا على كلامه الحقيقي
الذي هو تلك المعاني المرتبة على اثر كلامه الحقيقي الذي هو تلك الصفة الحقيقية وبمعنى
ما ذهب اليه الشارح على كون الكلام مشتركا بين الصفة الحقيقية التي هي مبدأ
الترتيب وبين اثرها الا ان اثرها عنده هو الالفاظ المرتبة وعند الاصحاب هو المعاني

المعاني المرتبة وعلى التقديرين فاطلاق القديم على تلك المرتبة التي هي من الموجودات
العلمية مبني على استعمال القديم في معنى الازلي الاعم من الموجود الخارجي ومن الموجود
في نفس الامر كالعدم الازلي وهذا هو تحقيق هذا المقام ولا اشكال فيه الا ان اشتراك
الكلام بين المعنيين يحتاج الى مساعدة الخصم في مقام المخاصمة ... لعدم تكفير من
اقول هذا ليس بشيء لان كون ما بين دفتي الكتاب عبارة عن الالفاظ ليس
بقطعي بل هو الراجح فمع ثبوت احتمال ان يكون ما بين دفتي المصحف عبارة عن المعاني
ولو مجازا لا كفر في انكار كون الالفاظ كلام الله تعالى وكتابه وانما الكفر في الانكار
بان يقال ليس ما بين دفتي المصحف من النقوش والاشياء كلام الله تعالى لا بالذات كما
اذا كان كلامه تعالى عبارة عن الالفاظ ولا بالواسطة كما اذا كان عبارة عن معانيها
... وكعدم المعارضة والتحدي اذ التحدي هو المعارضة في فعل للغلبة يقال تحدثا فلانا
اذا عارضته بان تفعل مثل فعله وتنازعته للغلبة كقلب موسى عليه السلام عصاه وحبته في
مقابلة ما فعله السحرة وكذا القرآن انزل في مقابلة اشعارهم البليغة فهو مثل اشعارهم
في مطلق البلاغة لا في درجتها لان درجة بلاغة القرآن اعلى من الكل ولما كانت البلاغة
صفة راجعة الى اللفظ باعتبار المعنى كما ذكره علماء البلاغة يلزم ان لا يكون ذلك التحدي
بكلامه تعالى حقيقة ... فوجب حمل كلام الشيخ اه يعني ان لفظ المعنى يستعمل في هذين
المعنيين ولا ثالث لهما ولما بطل المعنى الاول في كلام الشيخ تعين الثاني ولو تعرض بالخصم
فيهما بان يقال ان لفظ المعنى يطلق اما على مدلول اللفظ او على القائم بالغير لكان اولى
وما قيل لا فائدة في الحكم بان كلامه تعالى قائم بالغير لا بنفسه مدفوع بان الفائدة باعتبار
قيد الاب طه والقيام بذاته تعالى والقدم في قولنا هذا الرجل رجل عالم على ان احتمال
القيام بنفسه قائم على قياس قول الحكماء ان علمه تعالى قائم بنفسه ففي نفي ذلك الاحتمال
فائدة لا يخفى على انه يجوز ان يكون تعريفا للكلام ولو بالاعم الكافي هنا فلا حمل حقيقة
... فيكون الكلام النفسي عنده اي عند الشيخ الاشعري امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا
لقائل ان يقول ان كان من شمول الكل على جزئه لم يكن الكلام صفة حقيقية لما عرفت
ان المعاني موجودات علمية لا خارجية والمؤلف من الموجود الخارجي الذي هو اللفظ
هنا ومن المعدوم في الخارج وهو المعنى لا يكون موجودا خارجيا ضرورة وان كان
من شمول الكل على جزئياته لم يكن صفة الكلام النفسي واحدة بل تتعدد بتعدد
اللفظ والامر في المعنى ويمكن دفعه باختيار الاول بان ليس المراد بالمعنى هنا هو
المدلولات الوضعية للالفاظ القرآن المرتبة وضعا لا في الوجود بل المراد الصفة
الحقيقية التي لها مدخل في ذلك الترتيب الوضعي فمجموع تلك الصفة والالفاظ

القائمة بذاته تعالى هو صفة الكلام ولا يتجه ما قيل على هذا لا يكون الالفاظ كلام الله تعالى
حقيقة لان اطلاق اسم الكل على الجزء مجازي فيقع فيما هرب لانا نقول لكلام الله
تعالى كالقرآن وضع آخر بازاء مفهوم كلي صادق على الكل والجزء كما نص على ما صرح به
ائمة الاصول فيكون التحدي واشباهه بكلام الله تعالى حقيقة باعتبار الوضع الثاني
وبانا لو سلمنا ان المراد بالمعنى هو المدلول الوضعية فلعل المراد من الشمول اشتمال
تعريف كلامه تعالى بانه اللفظ الدال على المعنى اي لا مجرد اللفظ المنطوق مع قطع النظر
عن دلالته على المعنى ولا يلزم من اشتمال التعريف على شيء اشتمال ما صدق عليه على ذلك الشيء
كاشتمال تعريف الكلية على المعنى وباعتبار الثاني يمنع استحالة اللازم لان احدى
الكلامين وصف اعتباري لا حقيقي وهو المعنى اعني المدلول الوضعية لا الفاظ القرآن
والكلام الذي جعلوه واحدا من الصفات الحقيقية هو اللفظ القائم بذاته تعالى على
هذا المذهب ولذا اوردوا عليه بان كلام الله تعالى ان كان اسما لذلك الشخص القائم
بذاته تعالى يلزم ان لا يكون ما قررناه كلامه تعالى حقيقة بل مثله للقطع بالمغايرة
بالشخص فيقع المص فيما هرب من لزوم المفاسد التي ذكرها وان كان اسما للنوع القائم
بذاته تعالى بان يقطع النظر عن خصوصية المحل كان اطلاقه على ذلك الشخص بخصوصه
مجازا بعلاقة العموم والخصوص فيصح نفيه عنه حقيقة وان جعل اسما لكل فرد خاص
من قبيل الوضع العام للموضوع له الخاص كوضع اسماء الاشارات والحروف
يلزم ان يوصف كلامه تعالى بالحدوث حقيقة وقال المولى الخيالي ولا مخلص الا بان
يجعل مشتركا بين النوع وذلك الفرد الخاص انتهى يعني فالموصوف بالقدم وعدم
الحدوث هو ذلك الفرد الخاص القائم بذاته تعالى وبالحدوث باقي الافراد القائمة
بغيره تعالى ولا ضير فيه اذ لم يكن موصوفا بالحدوث والقدم باعتبار وضع واحد ولا يخفى
ان المص القائل بان الحادث فينا هو التلفظ لا اللفظ لا يسلم المغايرة بالشخص
بين ما قرأناه وبين ذلك الفرد القديم وان كان ذلك سفسطة ظاهرة البطلان
نعم لو قال بما قاله المتصوفة واثبت لصفاته تعالى مظاهر جاز ان يقال الكلام الواحد
بالشخص يظهر في عالم الشهود في بعض المظاهر بصفات كالمسموعية والسيلان
وجوده في عالم الغيب مبرا عنها لكنه قادح في ذلك المذهب اشد القدح قال المص وهو
المكتوب في المصاحف فان قيل بل المكتوب فيها هو الصور والاشكال لا اللفظ
ولا المعنى قلنا بل اللفظ لان الكتابة تصوير اللفظ بحروف هجائه نعم المثبت في المصحف
هو الصور والاشكال كذا في شرح المقاصد وفيه انه منقوض بكتابة من لا يعرف
الفاظ ما كتبه ككتابة الاخرس بل الكتابة هي اتباع تلك الصور والاشكال فالمراد

فالمراد هنا مكتوب الصور والاشكال فنسبة الكتابة الى اللفظ مجازية من باب نسبة حال
الدال الى المدلول ولا يجوز في نسبة القرآن الى اللفظ واما نسبة الحفظ اليه فان قيل
بالوجود الذهني فلا يجوز فيها والا فقيها يجوز ايضا اذ المراد محفوظ الاشكال والكتبة
كما لا يخفى وقوله والمكتوب غير الكتابة اه يعني ان المكتوبية والمقروية والمحفوظية
اوصاف عارضة للفظ القرآن ولا يلزم من حدوث الاوصاف حدوث الموصوف
فالقرآن قديم وهذه الاوصاف حادثة فهو جواب عما ذكره الشارح بقوله وما يقال
من ان الحروف اه فالوجه للشارح ان يذكر هذا القول عقيب قوله المحفوظ في الصدور
ويجعل قوله والمكتوب غير الكتابة اه جوابا عنه قوله وما يقال اه يعني ان المص موافق
للاشاعرة في التزام صحة القياس الاول والقدح في صغرى القياس الثاني بان
يقال لا نسلم ان كلام الله تعالى مؤلف من الحروف المتعاقبة المرتبة في الوجود كيف
وذلك الترتب والتعاقب في التلفظ لا في اللفظ بخلاف المنابلة القادحين في كبراه
فلا يمكن حمل مذهبهم على مذهب المص الا ان يمنع قدحهم في كبرى القياس الثاني
قوله وجوابه ان ذلك الترتب اه اي ذلك الترتب والتعاقب في الوجود وانما هو في
تلفظ الحروف لعدم مساعدة الآلة التي هي اللسان لا في نفس الحروف واعترض
عليه بانه يشكل الفرق حينئذ بين قيام المعنى بذاته تعالى وقيام علمه وبانه يلزم ان لا يكون
التحدي بكلام الله تعالى حقيقة ضرورة ان مدار البلاغة التي بها التحدي على امور
تقتضي ترتب الاجزاء من التقديم والتأخير واجيب بان مرجعه ليس نفي الترتب مطلقا
بل الترتب الزماني الذي تقتضيه وجود بعض الحروف عدم الآخر كيف وان الحروف
بدون الهيئة والترتب الوضعي لا يكون كلمات ولا الكلمات كلاما ووجود الالفاظ
المترتبة وضعا وان كان مستحيلا في حقنا بطريق جري العادة لعدم مساعدة الآلات
لكنه ليس كذلك في حقه تعالى بل وجودها مجتمعة من لوازم ذاته تعالى وليس امتناع
الاجتماع من لوازم ذواتها قيل وفيه بحث اذ الترتب الوضعي بين الحروف القائمة
بذاته تعالى غير معقول لانه انما يتصور في الجسمانيات دون المجردات وليس بشيء
ليس مراد المجيب من الترتب الوضعي ما يخص الاجسام بل مراده ان يكون للبعض تقدم
على البعض الآخر ولو بالرتبة ولما جاز ان يصدر امور متعددة عن ذات واحدة عند
المتكلمين فلم لا يجوز ان يقتضي الذات امورا بعضها يتقدم بالرتبة على البعض الآخر
فلا يرد على المص وغيره ممن ذهب الى هذا المذهب ذلك نعم يرد عليه اشكال قوي هو انه
لا شك في انه اذا قرأنا القرآن يوجد فينا شخص القرآن وذلك بديهي وانكاره مكابرة
فان كان ذلك الشخص هو بعينه الشخص القائم بذاته تعالى يلزم قيام الصفة الواحدة

بمعنيين متباينين هما الواجب والممكن وذلك بط عند جميع الحكماء والمتكلمين وان كان
شخصا آخر من نوع القرآن قائما بالممكن فكما ان تلفظ ذلك الشخص حادث فكذا
ذلك الشخص الملفوظ لان حدوث المحل يستلزم حدوث الحال فيه فلا يصح الحكم بان
الحادث هو التلفظ لا الملفوظ وايضا يلزم ان يوصف كلامه تعالى بالحدوث
حقيقة فيكون نوع ما بين دفتي المصاحف قديما في ضمن فرده القديم القائم بذاته
تعالى وحادثا في ضمن افراده القائمة بالممكن ويمكن دفع الثاني بان المفاسد المذكورة
مندفعة على هذا دون ما ذكره الاصحاب ولكن لا مدفع للاول بوجه كما لا يخفى اللهم الا ان
يحمل كلامه على ما ذهب اليه اهل العربية من ان الالفاظ لا تتغاير بالشخص باعتبار
تغاير المحال ولذا جعلوا اسامي الكتب من قبيل اعلام الاشخاص وهو عند التحقيق
يرجع الى ما ذكرنا ولذا قال الشارح المحقق في شرح التلخيص وتبعه صاحب التوضيح
ان اسامي الكتب عند التحقيق من قبيل اعلام الاجناس قوله والادلة الدالة
على الحدوث اه جواب سؤال مقدر فانه لما ذهب الى صحة القياس الاول الدال
على قدم كلامه تعالى مع كونه عبارة عن الالفاظ احتاج الى دفع ما يعارضه من ادلة
المعتزلة الدالة على حدوث الالفاظ فدفع التعارض بان تلك الادلة يجب حملها على حدوث
تلك الصفات المتعلقة بالكلام يعني الكتابة والتلفظ والحفظ والتلخيص كلامه ان تلك
الادلة انما تدل على حدوث تلك الصفات لا على حدوث الكلام الموصوف بها فلا تقوم
معارضة له ليلنا قوله وتلقى هذا الكلام بعض المتأخرين اه لعل المراد هو الشريف
المحقق حيث قال في شرح المواقف ولا شبهة في انه اقرب الى الاحكام الظاهرة المنسوبة
الى قواعد الملة قوله وهذه الاوصاف اي كونه واحدا بسيطا لا تعدد فيه في الازل و
كونه ليس بامر ولا نهي ولا خبر وانما يتعدد ويصير احد هذه الاشياء بحسب التعلق
فيما لا يزال لا تنطبق على الكلام اللفظي اي على كون الكلام اللفظي المتعدد الاجزاء
المنقسم الى هذه الاشياء كلاما نفسيا قائما بذاته تعالى قيل يجوز ان يكون اللفظي
عنده مجملا بسيطا وهذه الالفاظ تفصيله مثل المعنى الواحد البسيط القائم بذاته تعالى
بلا فرق فان كلا منهما صفة له تعالى موجودة في الخارج وقد مثل اصل التحقيق مثله
بانه راجع الاشجار باغصانها واوراقها واثمارها بعلا بعد بطن في النواة الواحدة
انتهى وليس بشيء لانه ان تميز الاجزاء والاقسام في ذلك اللفظ الاجمالي في الواقع
فقد تحقق التعدد والاجزاء والاقسام في الازل فيتوجه عدم الانطباق وان لم يتميز
فلا يكون ذلك اللفظ المجمل كلمة ولا كلاما ولزم الاشكال في الفرق بين قيام الميم
دون ملع وكذا قيام سائر الكلمات مع مقاليبها المهملة الغير الموضوعة لمعنى والتمثيل

والتمثيل بالنواة غير صحيح لان المادة الاصلية للاغصان والاوراق والاثمار متميزة في
النواة عند المتكلمين القائلين بعدم انفصال الاجسام وتركبها من الاجزاء التي لا تتجزى
ولذا كان جميع اولاد آدم عليه السلام متميزة في صلبه عليه السلام قوله موجودة بوجود
لا يكون فيه سيالة اه يعني لو كانت الاصوات السيالة القائمة بالممكن من نوع
اللفظ القائم بذاته تعالى يلزم ان يكون النوع الواحد سيالا في بعض الموضوعات
ولا يكون سيالا في البعض الآخر كالحركة السيالة وذلك باطل بداهة فقد حمل كلامه
على ان الشخص القائم بالممكن غير الشخص القائم بذاته تعالى بالوجود والتشخص
مع كونهما من نوع واحد لا يختلف في مقتضاه وهو السيلان لا يقال يجوز ان يكونا
متجانسين بان ينضم الى الجنس المشترك بينهما فصلان متباينان ويكون الثبات
مقتضى احدهما والسيلان مقتضى الآخر لانا نقول فعلى هذا لا يكون التي هي موضوعة
بكلام الله تعالى حقيقة لاختلاف نوعيهما فينقطع فيما هرب فلا بد من ان يكون من
نوع واحد فح يتوجه ذلك لان كون السيلان مقتضى ذات الاصوات والحركة بديهي
والمنكر مكابر فلا عبرة لما قيل للشيخ ان يمنع كونها في نفسها سيالة لجواز ان يكون
عروض السيلان اياها لعدم مساعدة الآلة في التلفظ دفعة كما في ضيق الحدقة
الغير المساعد لابصار الاشياء كثيرة دفعة وهذا بخلاف الحركة فانها في نفسها سيالة
غير قارة انتهى ولا يخفى ان الفرق بين الحركة والصوت في هذا الباب تحكم ظاهر فان
جوز قيام الصوت بذاته تعالى بدون السيلان فيجوز قيام الحركة بدونه ايضا وان
لم يجز قيام الحركة فلا يجوز قيام الصوت ايضا قوله ان اوجب اختلاف الحقيقة اه اي
اختلافهما في الحقيقة النوعية سواء كانا مختلفين في الماهية الجنسية اولا لما عرفت
فلا يكون القائم بذاته تعالى من نوع الالفاظ فينقطع فيما هرب وان لم يوجب كان بعض
صفاته الحقيقية مماثلا لصفات المخلوقات وهو بط اجماعا بين المتكلمين فالجنس في
كلامه لغوي لا منطقي وانما عدل من النوع اليه للايماء الى ان كون بعض صفاته تعالى
مجانسا لصفات المخلوقات بط عندهم فما ظنك بكونه مماثلا لها ومن غفل عن حقيقة
المقام قال ان اريد بالمجانسة ما يعم مثل مجانسة علمه تعالى وقدرته مثلا لعلم المخلوقات
وقدرتهم فالملازمة ممنوعة وبطلان التالي ممنوع وان اريد بها غير ذلك فالملازمة ممنوعة
قوله واما رابعا فلان لزوم ما ذكره من المفاسد اه اي المفاسد في الواقع فلا يرد ان
الممنوع في لزوم عدم كون التحدي بكلام الله تعالى حقيقة فساد اللازم لا لزومه وانما

اقر هذا الوجه عن الوجوه الثلثة المتقدمة ليكون الايراد بهذا الوجه متضمنا للجواب عن
معارضة الوجوه الثلثة بلزوم المفاسد المذكورة لان لزومها كما يعارض دليل الاصحاب
يعارض هذه الوجوه وايضا الوجوه الثلثة المتقدمة متعلقة بذات المنكر اى كون مذهب
الشيخ ذلك وهذا الوجه متعلق بمنشأ الذهاب اليه ومن جملة المنشأ دفع التعارض
بين الادلة بحمل ادلة الحدوث على حدوث صفات الكلام ولذا جعل البحث المتعلق به
بحثا خاصا قوله انما هو اذا اعتقدانه من مخترعات البشر اى لا اذا اعتقدانه من
مخترعاته تعالى فالحصر اضافى فلا يرد انه يكفر اذا اعتقدانه من مخترعات الجن او الملك
ايضا ومع ذلك فالاولى من مخترعات المخلوق قوله اما اذا اعتقدانه اى ما بين الدفتين
من الفاظ المرتبة ليس كلام الله تعالى حقيقة بمعنى الكلام القائم بذاته تعالى فلا يجوز
تكفيره اصلا كيف وهو مذهب اكثر الاشاعرة اقول انهم لا ينكرون كون ما بين الدفتين
كلام الله لكن يحمل الكلام على المعانى لا على الالفاظ فالاولى ان يقال فى هذا الوجه ان
التكفير انما هو اذا اعتقدان ليس فيما بين الدفتين كلام الله تعالى حقيقة لا الالفاظ
ولا المعانى اما اذا اعتقدانه المعانى دون الالفاظ فلا يجوز التكفير اصلا كيف وهو
مذهب اكثر الاشاعرة وما علم من الدين ضرورة انما هو ان فيما بين الدفتين كلام الله
اعم من ان يكون معانى او الفاظا لا خصوصية الالفاظ ولا يلزم من نفى الخاص نفى العام
وح لا يرد على قوله وما علم من الدين آه من انه لو كان كونه والا على كلامه تعالى حقيقة
معلوما من الدين ضرورة لزم تكفير المعتزلة ومحمد الشهرستانى وغيرهما فى قولهم ان الالفاظ
نفس كلامه تعالى لا دالة عليه وذلك ايضا باطل فقد وقع فيما حذر لا فيه السلم قوله واما
خاصا فلان الادلة الدالة آه يعنى ليس ما ذكره فى دفع التعارض بين الادلة بقوله
والادلة الدالة على الحدوث آه بصحيح فى جميع الادلة اذ من جملة الادلة الدالة على الحدوث
للمعتزلة قولهم لو كان القرآن قديما لم يكن بعض الايات منسوخا بنصوص اخر واللازم
باطل اما الملازمة فلان النسخ اما رفع او انتهاء ولا يتصور شئ منهما فى القديم لان ما
ثبت قدمه امتنع عدمه واما بطلان اللازم فللادلة الدالة على النسخ وهى النصوص
ذكرها علماء الاصول والفقهاء وتلخيص المراد انه لا يمكن حمل جميع ادلة النسخ على
نسخ التلفظ وان امكن ذلك فى بعضها وهو الحديث واجماع الاصحاب الدالين على
محو بعض الايات عن القلوب والنسيان بالكلية او على انه منسوخ الحكم والقراءة كما فى حق
الشيخ والشيخة اذا زنيا فنسلوهما بل اكثرها محمول على نسخ الملفوظ بمعنى رفع حكمه
او انتهائه كلا او بعضا مع بقاء قرآنه كالآيات التى نسخ حكمها كلا او بعضا وبقى قرآنها
والتلفظ بها وهذا الوجه مدفوع اما اولا فلان كلام المصنف الادلة الدالة على الحدوث

الحدوث وهذا الدليل من المعتزلة ليس منها لا عند المص ولا فى الواقع لان النسخ رفع
حكم الكلام او انتهاؤه لا رفع نفس الكلام سواء كان الكلام قديما او حادثا فان قالوا
لو كان الكلام قديما لكان حكمه ايضا قديما فلا يمكن رفع ذلك الحكم ولا انتهاؤه لان ما ثبت
قدمه نقول بعد تسليم الملازمة الاحكام الخمسة مثل الوجوب والحرمة وغيرهما من الامور
الاعتبارية فلا تكون قديمة يمتنع زوالها والامور الاعتبارية وان كانت ازلية يمكن
رفعها وانتهاؤها كالاعدام الازلية للحوادث واما ثانيا فلانه انما يتوجه على المص اذا
حمل مراده على ان ما نقرؤه هو بعينه وشخصه الشخص القائم بذاته تعالى فالحادث
تلفظه لا ذلك الملفوظ الشخصى واما اذا حمل على ما جوزه فى الوجه الثانى والثالث من
كون ما نقرؤه شخصا آخر موجودا بوجود آخر وان عدهما اهل العربية شخصا واحدا
بناء على عدم الالتفات الى التدقيق الفلسفى فلا يرد ذلك اذ على هذا يرجع التلفظ
فى كلامه الى الملفوظ الحادث والفرق بين مذهبه ح ومذهب الاصحاب ان الكلام
اللفظى كلام الله حقيقة عنده لا عندهم وبينه وبين مذهب المعتزلة ان كلما هو
كلام الله حادث عند المعتزلة لا عنده فان الفرد القائم بذاته تعالى قديم عنده واما
لزوم توصيف بعض افراده بالحدوث فمما لا محذور فيه عنده بعد ان صح ان له تعالى
كلاما قديما قائما بذاته تعالى وان قول الانبياء عليهم السلام هو تعالى متكلم بمعنى متصف
بكلام قديم واندفع المفاسد والتسرية عن لزوم ذلك التوصيف حقيقة انما هو مذهب
العربية وعبر عن الكلام اللفظى الحادث بالتلفظ قوله هى ان مبداء الكلام النفسى آه
حاصل ما ذكره هنا ان لنا كلاما نفسيا هو ما ربناه فى قلبنا من الالفاظ ولذلك
الترتيب مبداء هو ملكة الاقتدار على تأليف كلمات وكلام وتلك الملكة حاصلة لنا من
تكرر الادراكات المتعلقة بالكلمات وتأليفها حال الصغر فى الجملة ثم تزداد شيئا فشيئا
وربما يطلق عليها الكلام مجازا تسمية لاسم الاثر والمسبب على المؤثر والسبب كما فى
قولهم زيد متكلم بمعنى متصف بما يفيد الخرس فان التكلم عند الاشاعرة هو الاتصاف
بالكلام وليس المراد من التكلم فى هذا القول هو التكلم بالفعل بل الاتصاف بتلك
الملكة وان لم يتكلم بالفعل وهو المراد بقولهم ان صفة الكلام صفة معنوية للخرس
والافة وقوله وهى مبداء الكلام النفسى عكس قوله مبداء الكلام النفسى فيما صفة
آه وانما اتى بهذا العكس ليحكم عليها بكونها مبداء له ليكون اشارة الى انها ربما يطلق
عليها الكلام مجازا لكونها مبداء وسببا للكلام واطلاق اسم المسبب على السبب شائع
كما فى صفتى السمع والبصر وفى صفة التكوين عند مشيتها له تعالى ففى اثبات ذلك
المبدا من هذه المقدمة مدخل عظيم فى المقصود وهى غير العلم اى تلك الصفة الخ

هي مبدأ الترتيب غير صفة العلم الذي هو مبدأ الانكشاف اذ لو كانت هي العلم لكان كل
كلام يتعلق علمنا به كلاما لنا واللازم بط اما بطلان التالي فظاهر واما الملازمة فلان
كل ما يتعلق به مبدأ ترتيبنا فهو كلام لنا قطعا اذ لا يمكن ترتيب المرتب وانما عدل عن
اثبات المغايرة بما ذكره العلامة التفتازاني في شرح العقايد من الاستدلال بما جرى
الانسان عما لا يعلمه بل يعلم خلافه لان الترتيب يتعلق بالمفردات المعلومة تصورا لا بالمجهول
المجهول تصديقا فهو انما يدل على مغايرتها للعلم التصديقي لا المطلق العلم والقول بان
الرابطة الدالة على العلم التصديقي من جملة الالفاظ المرتبة في الخيال وان كانت
محذوفة لفظا فمحل نظر لانها انما تدل على وقوع النسبة اولا وقوعها لا على العلم بها
ولو سلم فكون الرابطة من جملة الالفاظ المرتبة محل نظر لجواز ان يكون هيئة واصلة
من الحركات الاعرابية كما ذهب اليه بعضهم فنقول كلام الله تعالى اي كلامه
النفسي هو الكلمات التي دبرها الله تعالى في علمه الازلي بصفته الازلية التي هي مبدأ
تأليفها وهذه الصفة اي مبدأ التأليف قديمة يعني وهي مراد الشيخ من صفة الكلام
التي عددها من جملة الصفات الحقيقية المتفق عليها حيث قال كلامه تعالى معنى
واحد بسيط يتعلق بالاشياء لما عرفت انهم كثيرا ما يطلقون اسامي الاثار على مباديها
ولو مجازا واما ما قيل ان هذه الصفة القديمة التي هي مبدأ الترتيب هي صفة
التكلم ففيه ان التكلم عند الاشاعرة هو الاتصاف بالكلام فهو عندهم اما الاتصاف
بالكلام النفسي او الاتصاف بهذه الصفة لا نفس تلك الصفة كما لا يخفى وتلك الكلمات
المرتبة ايضا قديمة اي ازلية لان الكلام النفسي على هذا يكون عبارة عن نوع من
نوع من الصور العلمية وهو صور الكلمات بشرط كونها مرتبة بالصفة التي هي مبدأ
ترتيبها والصور العلمية ليست من اعيان الموجودات حتى يكون قديمة بل هي ازلية
كما اشرنا فعلى هذا لا تكون تلك المبدأ صفة القدرة لانها انما تكون مبدأ لترتيب
الالفاظ الحادثة كما يزعمه المعتزلة ويكون المراد من الترتيب هو الترتيب بالايجاب
لا بالاختيار لانه تعالى موجب في علمه بالاشياء والكلام النفسي في الحقيقة هو الصور
العلمية التي اقتضاها ذات الواجب تعالى بمدخلية تلك الصفة الازلية مرتبة بترتيب
القرآن مثلا وليس ترتيب كلام غيره تعالى كديوان حافظ بمدخلية تلك الصفة
الازلية بل بمدخلية صفة الغير فلا يلزم ان يكون كلام الله تعالى وان كان معلوما
له تعالى في الازل بكلماته ومرتبا ولدفعه اشار بقوله وليس كلام الله تعالى الا
ما رتبه اه فانه دفع مخترعات الاوهام يعني انه يرد عليه ما قيل هذا قول بتمايز الاثار
في الوجود العلمي وهو يستلزم عدم تناهيها وقد هرب عنه فيما سبق حيث جعل علمه تعالى

تعالى اجماليا ويمكن دفعه بان الذات بمدخلية تلك الصفة الازلية اقتضت صورا مرتبة
معلومة الذوات والترتيب ولو اجمالا فهناك ترتيب اجمالي وقد يجاب عنه بان هذا تخريج
للمسئلة على مذهب الاشعري كما صرح به في الرسالة الجديدة وما ذكره فيما سبق هو المختار
عند نفسه فلا باس بمنافاة احدهما للآخر وفيه نظر لان اندفاع المفاسد التي اوردها المص
على الاصحاب بهذا المذهب موقوف على القول بالوجود الذهني ليكون ما نقرأه عين الكلمات
المرتبة في علمه تعالى ماهية وان اختلفا وجودا بان يكون ما في العلم موجودا علميا وما نقرأه
موجودا خارجيا اذ على تقدير ان يكون الصور العلمية امثال ما نقرأه واشباحها لا انفسها
لا يندفع شيء من تلك المفاسد والاشعري لا يقول بالوجود الذهني فالحق انه تخريج على مختار
نفسه وان ذهب الى ان مراد الاشعري من صفة الكلام هو تلك الصفة الازلية واما ما قيل
في الجواب ان كون الكلمات مرتبة في علمه تعالى يجوز ان يكون باعتبار ظهورها ووجودها في
الخارج بمعنى انها في الوجود العلمي بحيث لو وجدت في الخارج لكان بعضها متقدما على البعض
الآخر كترتيب سائر الممكنات فقطعي الفساد اذ الترتيب على هذا يكون بمدخلية القدرة كما
قال المعتزلة لا بمدخلية صفة الكلام بمعنى المبدأ وهذا الوجه سالم عما يلزم او ولم يرد
عليه ما قيل لم يكن صفة الكلام على هذا ما عدا صفة العلم لان الكلمات المرتبة صور علمية
وايضا الصور العلمية ليست من الاعيان فكيف يكون صفة حقيقية انتهى لما عرفت ان ما
جعلوه من الصفات الحقيقية هو صفة الكلام بمعنى المبدأ لا نفس الكلام النفسي وتوصيفهم
الكلام النفسي بالقديم انما هو بمعنى الازلي كما تقدم فيندفع الثاني كيف ويرد مثله على
القائلين بان الكلام النفسي معاني القرآن مما هو جوابهم فهو جوابه وليس هناك دليل
قاطع على ان الكلام النفسي ليس صورا علمية على ان تلك الصور ليست علوما بل معلومات
لان الصور العلمية انما يكون علوما باعتبار قيامها بالمدرك وخصوصية تشخصها فيه
مدارك مشخصا لا باعتبار قطع النظر عن تلك التشخصات فانها بهذا الاعتبار معلومات
وقد قطع النظر هنا عن تلك التشخصات للقطع بان ما نقرأها موجودات خارجية غير
متصفة بتشخصات علمية للواجب تعالى ولذا كانت مشتركة بين ما قام بذاته تعالى وبين
ما نقرأه فيندفع الاول ايضا واما ما يلزم على مذهب المعتزلة من كون كلام الله اه اي كون
كلامه المدلول عليه بقوله الانبياء عليهم السلام هو تعالى متكلم وبقوله تعالى وكلم الله موسى
تكليما لفظا قائما بغيره تعالى مع ان العرف واللغة يشهدان بان المتكلم من اتصف بالكلام
لا من اوجده في الغير فلا يرد عليه ان كلامه تعالى باعتبار وجوده الخارجي الحادث قائم بغيره
تعالى على هذا المذهب ايضا فالمناسب ان يقول من عدم قيام كلامه تعالى بذاته تعالى
ما هو ظاهر كلام متقدمي الاشاعرة من ان الالفاظ اه بيان لما يلزم على ظاهر كلامهم

كما فوائد الب بقة ما للاحقة لا بيان ظاهر كلامهم لان عدم كون الفاظ القرآن كلام الله
تعالى ف د عنده كالمصر فكلية من بيان لهذا الف د وذلك الكلام وهو قولهم ان الكلام
النفسي مدلول اللفظ واما العبارات فانها تسمى كلاما مجازا لدلالته على ما هو الكلام
الحقيقي فانه بظاهره يقتضي ذلك وفي اوراج الظاهر اشارة الى انه يمكن توجيه كلامهم
بحمله على ما اختاره بان يقال الكلمات المرتبة في الكلام اللفظي تدل بعقلا على الكلمات المرتبة
في علم المتكلم وهي الكلام النفسي والكلام في الحقيقة هو ذلك النفسي واما اللفظي فانما
يسمى كلاما لدلالته عليه كما يستفاد من كلام الاخطل ان الكلام في الفؤاد وانما جعل
اللسان على الكلام دليلا لكنه خلاف الظاهر من كلامهم قوله الاسفسطة ظاهرة الخ
قد عرفت تأييده اليها قوله فان المتحد بما به آه كما عرفت ان الموجود العلمي متحد مع الموجود
الخارجي بالذات وان اختلفا بالوجود بناء على ما هو التحقيق من القول بان الحاصل في
الاذهان عين الاشياء لا امثالها واشباحها قوله فيكون كفرا في حق القرآن آه قد عرفت
اختلال هذا الكلام فيما اورده المص على الاصحاب كيف وقد دفع نفسه عنهم في الوجه
الرابع في الصواب هضا ان يقول وذلك الامكان غير لائق اذ الظاهر ان كلام الله تعالى
فيما بين الدفتين عبارة عن الفاظ القرآن لا معناها وما يقال ان تجويز ابي حنيفة
الصلوة بترجمة القرآن بلسان آخر يدل على ان القرآن عبارة عن المعاني لقوله تعالى
فاقرؤا ما تيسر من القرآن ممنوع بان الصحيح ان رجع عن هذا القول هذا هو تحقيق
هذا المقام بحسب الطاقة التي قدرها العزيز العلام قال الفقير واسماؤه توقيفية آه
التوقيف جعل شخص واقفا في مكان غير متجاوز عنه والمراد هنا ان الشرع جعلنا واقفين
على اطلاق ما ورد فيه اطلاقه غير متجاوزين عنه الى اطلاق ما لم يرد اطلاقه فيه
فالنزاع في هذه المسئلة في انه هل ورد من جانب الشرع توقيف على ذلك الاطلاق او لا
فهذه المسئلة من حيث انه يجب الاعتقاد بورود التوقيف من جانب الشرع يكون من
مسائل الكلام ومن حيث وجوب الاقتصار على ما ورد في الشرع وحرمة اطلاق ما عداه
وعدم جوازه يكون من مسائل الفقه فهي مشتركة بين العلمين كمسئلة المسح على الخفين
ولا يجوز ان يكون التوقيف من جانب العقل لان الحكم بجواز الاطلاق وعدم جوازه
يكون عقليا بالحسن والقبح العقليين فعلى هذا يتجه عليهم انه لا بد في بيانها من دليل
شرعي الا ان يقال الادلة الشرعية الدالة على وجوب كمال التعظيم له تعالى كثيرة و
التوقيف ثابت بهذه الادلة كما يدل عليه قول الاشعري فلا يجوز الاكتفاء في عدم ايهام
الباطل ببلغ ادراكنا وبعد يتجه ان غاية ذلك الاجتهاد في هذه المسئلة الا ان يقال
المسائل المشتركة بين علمي الكلام والفقه لا يجب ان يكون يقينية بل يجوز ان يكون ظنية

ظنية يكفيها الاجتهاد فيها ولعل المص لاجل ذلك ولاجل انها متعلقة بالاسماء لا بذات
المسمى ولا بصفاته جعلها خاتمة لمباحث الذات والصفات قوله افا لم يكن اطلاقه موهما آه
لا يخفى انه مراد المعتزلة ايضا وان سكتوا عنه قوله سرعة ادراك ما يراد عرضه آه اي
سرعة ادراك المراد قبل تمام الكلام الدال عليه وعرضه على السامع عادة انما يوجد عند
تمام الكلام ولذا لم يقل سرعة ادراك ما عرض عليه وليس المراد انها سرعة ادراك
المراد قبل الشروع في العرض ولكن ان تعميم عن ذلك قوله لان الطب يراد به آه كما هو مراد
من قال ان علم الطب عبارة عن مجموع العلم والعمل ثم المراد انه كثيرا ما يراد به ذلك
لان هذا القدر بل فكرة الارادة المذكورة كاف في الايهام المذكور فلا بناء في جعل بعضهم
الطب عبارة عن مجرد العلم قوله فيصح الاطلاق بلا توقف لان مجرد ارتفاع المانع
غير كاف بل لا بد من المقتضي لا ندفاع التوقف قوله فيجوز عند ثبوت المدلول آه
لعله يقول فلو كان فيه ما لا يليق بكبريائه تعالى لما ثبت له تعالى لكن لا بد من حمل
العلم في كلامه على العلم القطعي الذي هو اليقين كما هو الظاهر منه قوله فانه نصرف
في المسمى آه لعل النزاع بينه وبين الاشعري ان واضع اللغات هو الله تعالى عند
الاشعري ومنزه تعالى عند الامام حجة الاسلام قوله واما اطلاق واجب الوجود آه اي
مما لم يرد بها الشرع فهو على سبيل التوصيف وهو جائز عند الامام لا بطريق التسمية
فح لا يجوز عنده وفي سكوته عن الجواب عن امثاله على مذهب الاشعري ايماء الى رجحان
مذهب الامام والجواب عنه على مذهبه اجماع علماء اهل السنة على اطلاقهما واطلاق
امثالهما فافهم وتأمل فيه قال المص والمعاد حق المعاد مصدر ميمي او اسم مكان
وحقيقة العود لوجه الشيء الى ما كان عليه والمراد هنا الرجوع الى الوجود بعد الفناء
او رجوع اجزاء البدن الى الاجتماع بعد التفرق او الى الحيوة بعد الموت والارواح
الى الابدان بعد المفارقة واما المعاد الروحاني المحض على ما يراه الفلاسفة فمعناه
رجوع الارواح الى ما كانت عليه من التجرد عن علاقة البدن واستعمال الآلات
او التبرء مما ابتليت به من الظلمات الهيولانية على ما في شرح المقاصد قوله ما ذهب
الذي يجب الاعتقاد به آه تعريف المسند لحصره في المسند اليه اضافيا اي ما يجب
اعتقاده هو الجسماني لا الروحاني فلا يكون من مسائل علم الكلام فيكون المتبادر
اهل الشرع في علم الكلام هو الجسماني لا الروحاني ولا اعم منهما قوله باجماع اهل
الملل الثلث المسلمين واليهود والنصارى ونعم الاجماع عن اجماع اهل الكتاب
لاجل ان اجماعهم يدل عقلا على ان سائر الكتب الالهية مثبتة للحشر الجسماني لا بالا
لا للاستدلال عليه باجماعهم فلا يرد ان شهادة الكفرة غير مقبولة على ان اجماعهم لا يخلو

عن التأييد لانهم عقلاء مع غاية كثرتهم كما لا يخفى ولما ثبت بالاجماع والكتاب والسنة
قطعا كان انكاره كفرا [illegible] واتاه بعظم قد رم وبلى آه يقال رم العظم يرم بالكسر من
باب ضرب يضرب اى بلى يبلى اى من باب علم يعلم والتفيت التفريق ولعله فرق اجزائه
بين اصبعيه وجعله غبارا وقوله اترى الله آه بمعنى اتظن احياؤه بعد هذا والهمزة
للانكار التوبيخي او للتعجب [illegible] ولا الجمع بين القول بقدم العالم على ما يقول به الفلاسفة
اى القدم على الوجه الذى يقول به الفلاسفة من قدم نوع الانسان ففى هذا القيد
اشارة الى امكان الجمع مع القول بحدوث نوع الانسان ولا يخفى ما فيه من الخلل
اذ قد سبق منه فى صدر الكتاب ان قول الفلاسفة بقدم نوع الانسان شئ معلوم قطعا
ولو سلم فلا مدخل لتناهى النفوس وعدم تناهيها فى هذا الباب بل مداره على عدم
تناهى الابدان لان افلاطون واتباعه مع قولهم بتناهيها قائلون بقدمها مع التناسخ
فيلزمهم عدم تناهى الابدان فلا يمكن الجمع على قولهم ايضا فالوجه ان يقال ولا الجمع
بين القول بقدم العالم مع عدم تناهى المكلفين المحشورين وبين الحشر الجسمانى بناء
على القدماء قولهم ما ثبت قدمه امتنع عدمه كما سبق اقول ولا يمكن الجمع بين الحشر
الجسمانى وبين القول بكونه تعالى فلاسفا موجبا كما دل عليه ما نقل عن حجة الاسلام
الا باثبات معدات غير متناهية ليكون نوع المكلف حادثا والمحشورون متناهية
[illegible] فيستدعى حشرها جميعا آه ليس المراد حشرها دفعة بل المراد حشرها جميعا ولو
متعاقبة اذ لا فناء لاهل الجنة والنار بعد دخولهم فيها فسواء كان حشرهم دفعة
او على التعاقب يلزم اجتماع الابدان والامكنة الغير المتناهية فى الوجود فى زمان واحد
وقد ابطلها الراقمين [illegible] باعادة البدن المعدوم آه الاولى باعادة الشخص المعدوم
بعينه ليشمل اعادة بدنه وروحه المعدومين لان الارواح داخلة تحت عموم قوله تعالى
كل شئ هالك الا وجهه وهو دليل من ذهب الى ان الحشر بالاعادة لا بالجمع [illegible]
علم ان الموجود واحد اى بالشخص فزيد الموجود اليوم هو زيد الموجود امس بعينه و
شخصه لان الزمان ليس من المشخصات قطعا وقد نازع فيه بعض تلامذة ابن سينا
فالزمه بان قال ان كان الامر كما زعمت فلا يلزم منى الموت لانى غير من كان بيا فتك وانت
ايضا غير من كان بيا فتى وهذا الكلام من الشيخ تمهيد للاستدلال بقوله واما اذا عدم
آه اذ الاشياء تنكشف باضدادها فان المراد اذا استمر وجود الشئ ولم تفقد هويته فى
زمانين لم يلزم الحكم الباطل فى الحكم بان الموجود فى الزمان الثانى هو بعينه الموجود
فى الزمان الاول لبقاء الموضوع والمشخصات اعنى الهوية المشتركة بين الزمانين
بداهة وان تبدل بعض العوارض الغير اللازم للشخص واما اذا عدم ولم يستمر الوجود

الوجود فى الزمان الثانى ثم اعيد فى الزمان الثالث لزم الحكم الباطل فى الحكم بان هذا
الموجود المتأخر هو بعينه الموجود السابق لا موجود آخر مثله اذ لما فقد هوية الموجود
الاول لم يبق منه شئ من الموضوع والعوارض المشخصة فمن يكون الموجود الثانى
مشتملا عليه ويكون مرجعا للحكم المذكور ويندفع الحكم وحيث لا مرجع فلا اندفاع
كما قال فليكن الموجود السابق اى زيد قبل موته مثلا ولكن المعاد الذى حدث
وهو فى المثال زيد المحدث بعد موته فى وقت آخر ولكن المحدث الجديد وهو فى
المثال عمرو الحادث بعد موت زيد الشبيه بزيد الحادث بعد موته فى جميع المشخصات
والعوارض ولذا قال ولكن [illegible] فى الحدوث والموضوع والزمان ومتميز ذلك من الامور
المميزة عما عداها الغير المميزة عن كونهما الموجود الاول وبهذا يندفع ما قيل ان اهل
الكلام لا يمنع على ان الزمان ليس من المشخصات فاخذ الزمان هنا يخالفه وذلك
الاندفاع لان المراد انه مثله فى الحدوث بعد فناء الموجود الاول اذ لو كان الحدث
الجديد حادثا قبل فنائه واستمر وجوده الى ان يحدث المعاد ثانيا لم يكن هناك حكم اصلا
لان ذلك المحدث الجديد غير الفانى قطعا كما دل عليه تمهيد الشيخ والامتياز بينهما
من جهة المشخصات الا آخر لا بالزمان لاشتراكهما فى زمان قبل فناء الموجود السابق فلا
منافاة وبالجملة انما يلزم الحكم اذا كان المحدث الجديد حادثا بعد فناء الموجود
السابق سواء كان حدوثه مع حدوث ما فرض معادا او قبله او بعده لاتحادهما الا
بالعدد لكونهما متماثلين من كل وجه والاولى ان يقول بحيث لا يتغايران الا بالعدد
واذا كانا متماثلين كذلك فلا يتميز عن [illegible] فى ان يكون منسوبا اليه اى الى [illegible] بان
يقال هذا دون الآخر فان نسبة الحادثة الى امرين متشابهين من كل وجه الى فى النسبة
التى تنظر فيها هو اما ممن قال هل يمكن ان يختلفا فيها او لا وتلك النسبة مانع قوله منسوبا
وهذا الاستثناء من قبيل ما ذكر وفى تأكيد المدح بما يشبه الذم كقول الشاعر ولا عيب
فيهم غير ان سيوفهم بهن فلول من قراع الكتائب بمعنى انه لو كان لهم عيب كان ذلك
العيب كان ذلك العيب فلول سيوفهم من المحاربة الكثيرة مع اعدائهم لكنها ليست بعيب
ايضا بل مما يدل على كمال شجاعتهم وعليه حمل قوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة
الاولى الآية مبالغة فى نفى الموت عنهم فالمراد لو لم يكونا متشابهين بل مختلفين فى الجملة
كانا مختلفين فى هذه النسبة لكنهما غير متخالفين فى هذه النسبة ايضا لانهما اذا اختلفا
لم يختلفا فى استعمال احدهما فى شئ من موضوع الموجود السابق وعوارضه المشخصة دون
الآخر فليس ان يجعل تلك النسبة لاحدهما اولى فى نفس الامر من ان يجعل للآخر واذا انتفى
الاولوية فى نفس الامر كان الحكم بان احدهما هو الموجود السابق دون الآخر تحكما باطلا

لم يختلفا في تلك النسبة ايضا في الواقع ضرورة انهما لو اختلفا فيها في الواقع لم يكن ذلك
الحكم حكما باطلا بل متحققا في المبادي العالية لان تحققها في الواقع يستلزم حكم المبادي
بها والحاصل ان عدم اختلافهما في الاشتمال المذكور يستلزم انتفاء الاولوية وانتفاؤها
يستلزم التحكم في الحكم بهذه النسبة والتحكم يستلزم عدم اختلافهما في هذه النسبة ايضا
في الواقع فان قيل انما هو اولى دون لانه كان دون معارضة لقوله فليس
ان يجعل آه معارضة في المقدمة واجاب عنها بقوله فهو اي هذا الحكم الحصري نفس هذه
النسبة التي نفينا تحققها في نفس الامر واخذه في بيانها اخذ المطلوب في بيان نفسه وهو
باطل مصادرة على المطلوب ولا يسلم الخصم بل يقول انما كان ولما توجه ان يقال
لا يلزم من اندفاع المعارضة تمام الدليل المذكور والذي ادعى كونه تنبيها ان للخصم
بعد ذلك منع عدم الاولوية في الواقع اجاب عنه فقال بل اذا صح مذهب من يقول
آه يعني ليس لمنع عدم الاولوية مدار سوى مذهب من قال ان هويات المعدومات الممكنة
متمايزة ثابتة في العدم ثبوتا منفكا عن الوجود الخارجي كما ذهب اليه المعتزلة وذلك
المذهب باطل فلا شك في عدم الاولوية وبهذا التحرير سقط تمحلات الاوهام وتلخص
هذا الدليل لو جاز اعادة المعدوم بعينه لجاز اعادته مع مثله من كل وجه واللازم باطل
لان المتماثلين اما ان يكون احدهما معادا دون الآخر وذلك باطل مستلزم للتحكم من غير مرجح
ولو في حكم المبادي العالية واما ان يكونا معادين وذلك باطل مستلزم لاتحاد الاثنين
واما ان لا يكون شيء منهما معادا وهو ايضا باطل مستلزم لخلاف المفروض اذ قد فرض
كون احدهما معادا ومن قال هنا ان الثالث هو المطلوب فقد غفل واعلم ان تقرير كلام
الشيخ هنا لا يتوقف على كون المتماثلين المذكورين موجودين في الخارج بل يكفي كون
احدهما موجودا والآخر معدوما اذ التحكم المذكور لازم في الحكم بان هذا الموجود الحادث
بعد فناء الاول هو الموجود السابق لا موجود آخر مثله الممكن في ذاته ايضا فالتعرض بالجدة
الجديد من مقتضيات التحكم لا لمجرد التوضيح كما وهم وبذلك يندفع ان يقال ان الملازمة
القائلة بانه لو جاز اعادته لجاز اعادته مع مثله ممنوعة في عوارض المعاد كجمع الاجزاء
المتفرقة لان العرضين المتماثلين ان قاما بالمعاد لزم اجتماع المثلين في محل واحد وان
قام احدهما به والآخر بشخص آخر فلا تحكم لان العرض المعاد هو القائم به فلا يدل على
امتناع اعادة العوارض بخلاف الدليل الآتي لكن شيء هذا قولنا مع مثله في الملازمة
المذكورة بمعنى مع امكان مثله فاعلم هذا المقام قوله واذا كان المحمولان الاثنان آه
دليل آخر على امتناع الاعادة فان الدليل الاول كان باعتبار امر ثالث غير المبدأ و
المعاد وهذا الدليل باعتبارهما فقط مع قطع النظر عن الامر الثالث وحاصل هذا

هذا الدليل لو جاز اعادة المعدوم لجاز ان يكون موضوعا قولنا هذا مبدأ وهذا معاد
متحدين بالذات ومختلفين باعتبار محمولي المبدأ والمعاد كما في قولنا زيد قائم وزيد
قاعد واللازم فيما كان فيه بط لان كل محمولين يوجبان المغايرة بين موضوعيهما
ولو مغايرة اعتبارية كزيد القائم وزيد القاعد والمغايرة التي اوجبها المحمولان الاثنان
انما تجامع الاتحاد الذاتي فيما استمر وجود الموضوع وهويته او ثبوته في العدم منفكا
عن الوجود الخارجي ليثبت المحمولان لذات واحدة ويتحقق هناك اتحاد بالذات والهوية
ومغايرة باعتبار المحمولين واما اذا ثبت له احد المحمولين حال وجوده ثم فقد هويته
ولم يكن لها ثبوت حال العدم فلم يكن في نفسه ذاتا واحدة ثم ثبت له محمول آخر كما فيما
نحن فيه فليس هناك بين الموضوعين اتحاد اصلا لا بالاعتبار ولا هو ظاهر ولا بالذات
والهوية لان عدمها فيما بين ثبوت المحمولين مبنيا على بطلان الهوية وفقد الذات بناء
على بطلان قول من يقول هويات المعدومات الممكنة متمايزة ثابتة حال العدم وتقاؤه
ذاتا واحدة في نفسه الى ان يلحقها المحمول الثاني انما يتصور باحد الامرين اما باستمرار الوجود
الخارجي او باستمرار الثبوت حال العدم فاذا لم يكن له شيء منهما لم يكن هناك اتحاد بين
الموضوعين اصلا فبقي الاثنينية الصرفة اي الخالية عن الاتحاد بوجه ما فقد ظهر فساد
ما قيل ان هذا الدليل ليس مبنيا على بطلان مذهب من يقول بثبوت ذوات المعدومات
حال العدم لا يقال انما يبقى الاثنينية الصرفة لو لم يكن الهوية الثانية عين الهوية الاولى
وهو ممنوع بل اول المسئلة لانا نقول انكار كونهما اثنين مكابرة فان اتحادهما لذاتهما
يلزم اتحاد الاثنين وهو بط وعليه مبنى الدليلين واشار الى مبنى كلا الدليلين على فقدان
الذات وبطلان الهوية فيما بين الوجودين السابق واللاحق لان مدار لزوم التحكم وعدم
الاتحاد بين الموضوعين بوجه هو ذلك الفقدان ولذا ارجع الشارح المحقق في حاشية
التجريد مجموع الدليلين الى دليل واحد وحكم بان ليس هذا الاستدلال على امتناع العود
بامتناع الحكم على المعدوم كما قرره المتأخرون وما ورد على الاول بوجود الاول المعارضة
بان يقال لو امتنع اعادة المعدوم لصح الحكم عليه بامتناع العود لكن المعدوم ليس له
هوية ثابتة يمكن الاشارة العقلية اليها الثاني النقض بان يقال لو صح هذا الدليل
لزم ان لا يصح الحكم على معدوم اصلا واللازم بط الثالث المنع بان يقال لا نم ان لصحة
الاعادة لصح الحكم عليه بصحة العود ولو سلم فالاشارة العقلية يكفيها الهوية الذهنية
ولا يتوقف على الهوية الخارجية وعلى تحرير الشارح لا يتوجه عليه غير الثالث بعد التسليم
وتفصيل هذا البحث يطلب من محل آخر قوله مر ربما يخالج الاوهام آه ايراد على الدليلين
بانا لا نم انه اذا لم يستمر وجوده ولم يكن له هوية ثابتة في الخارج حال العدم يلزم التحكم

وعدم اتحاد الموضوعين بالذات وانما يلزم ذلك لو لم يكن له في نفس الامر وجود مستمر بوجه
آخر غير الوجود الخارجي وغير الثبوت الخارجي وهو ثم كيف لا وله وجود في نفس الامر في
ضمن وجوده الذهني المستمر اما ثبوت المحمول الثاني فيستحفظ به وحدة الشخصية وتبقى
هوية في نفس الامر كما يستحفظ ويبقى لو كان ثابتا في الخارج منفكا عن الوجود الخارجي
في حال العدم على ما زعمه المعتزلة واذا انحفظ وحدة الشخصية في نفس الامر فلا يتم الدليل
الاول لاندفاع التحكم ولا الدليل الثاني لكون موضوعي القضيتين متحدين بالذات والهوية
مختلفين باعتبار المحمولين ووجه دفعه ان الموجود في الذهن بالحقيقة آه اعلم ان
المجوب عن هذا السؤال بوجهين الاول بابطال السند الذي هو جواز انحفاظ وحدة
الشخصية بحسب الوجود الذهني الثاني باثبات الممنوع اعني لزوم التحكم والاثنينية
الصرفة مع انحفاظ وحدة الشخصية بحسب الوجود الذهني وفي الاول وجهان فصار
المجموع ثلثة اوجه الاول بابطال السند بان وحدتها الشخصية غير محفوظة في الذهن
اذ لا وحدة بدون الوجود ولا وجود بدون التشخص سواء كان وجودا خارجيا او ذهنيا
والهوية الذهنية انما تكون موجودة في الذهن بمشخصاتها الذهنية وهي بتلك المشخصات
ليست هوية خارجية والا لزم اتصاف الهوية الخارجية بالعوارض المختصة بالوجود
الذهني وهو ضروري البطلان بل بشرط تجريدها عنها وقولهم باتحادها معها يعني
انها بعد التجريد عنها يكون عينها لا يعني انها عينها مع الاطلاق وبالفعل سواء جردت
عنها او لا اذ ليست عينها مطلقا بالفعل ويتجه عليه ان ليس معنى تجريد الهوية عن
مشخصاتها قبولها خالية عنها في الواقع بل معناه قطع النظر عنها وعدم اعتبارها ولا
يلزم من عدم اعتبارها اعتبار عدمها فضلا عن عدمها في الواقع فكما ان زيدا بتجريده
عن مشخصاته الخارجية لا يخرج عن كونه موجودا خارجيا فكذا هويته الذهنية بتجريدها
عن مشخصاتها الذهنية لا يخرج عن كونها موجودة وصورة ذهنية في الواقع بل لكل من
الكليات والجزئيات هوية ذهنية مكتنفة بالمشخصات الذهنية بتجريدها عنها كانت
صالحة للاتحاد مع كثيرين في الخارج فيكون كلية او لا تكون صالحة لذلك فتكون جزئية فلا
شك في انحفاظ الوحدة الشخصية في نفس الامر في ضمن الوجود الذهني الثاني بابطال
السند ايضا بان الصورة الحاصلة من كل شيء ولو من الجزئي المعلوم بجميع خصوصياته
كلي يصح صدقه على ذلك الجزئي وعلى افراد اخر مماثلة لذلك الجزئي مشاركة له فيه فيكون
الوحدة المحفوظة في ضمن الوجود الذهني وحدة نوعية لا شخصية ويتجه عليه انه لو صح
ذلك لم يصح تقسيم الصورة العقلية الى الكلي والجزئي وذلك ظاهر البطلان الثالث
باثبات الممنوع بان وحدة الشخصية المحفوظة في ضمن الوجود الذهني غير كافية في

في اندفاع المحذورين لان قولنا هذا مبداء وهذا معاد وكذا قولنا هذا الموجود السابق
وتلك لكون الحكم في جميع ذلك باتحاد الموجودين الخارجيين المكتنفين بالعوارض
الخارجية فهي موجبات شخصيات خارجية يتوقف صدقها على وجود الموضوع في
الخارج لا ذهنيات يكفي في صدقها وجود الموضوع في الذهن فقط وان كان المبدئية
والمعادية والموجودية في السابق او اللاحق من المعقولات الثانية المعارضة لمعروضها
في الذهن فقط ولم تكن تلك الخارجيات من القضايا المتعارفة التي حكم فيها بمفهوم
المحمول لا بما صدق عليه لان فصر جهة دعوى اعادة المعدوم بعينه تقتضي الحكم بانحفاظ
الهويتين الخارجيتين في الخارج واذا كانت تلك القضايا موجبات خارجيات فلا بد
من انحفاظ وحدتها في الخارج ولا يكفي انحفاظ وحدتها في الذهن ولذا لم يلتفت اليه
الشيخ ويتجه عليه ان صدق الحكم الذهني كاف في اندفاع المحذور الاول اعني التحكم لكن
لا يكفي في اندفاع المحذور الثاني اذ ليس الحكم في هذه القضايا على نفس الصورة الذهنية
بل على الموجود الخارجي وتلك الصورة مرآة لملاحظته فلا يكون الموضوعات المحققات
متحدين بالذات الا اذا انحفظ وحدة الهوية الخارجية بحسب الخارج ولا يكفي انحفاظ
وحدة المرآة ولعل الشيخ لهذه الدقيقة تعرض بالدليل الثاني اذا تقرر هذا فنقول
قد حملوا جواب الشارح هنا وفي حاشية التجريد على الوجه الاول ولذا اورد عليه بعض
المتأخرين في حواشي التجريد وتبعه المولى مرزا جان في الحاشية القديمة على شرح حكمة العين
بان كون الموجود في الذهن شخصا ذهنيا محفوظا بعوارض ذهنية يكون بعد التجريد
عنها شخصا خارجيا لا ينفي كون الشخص الخارجي محفوظا في الذهن وموجودا
فيه محفوظا بتلك العوارض ثم اختار المجوب بطريق الثالث فقال بل الحق في الجواب
ان يقال الحكم بان: مثلا في الخارج هو ما كان: في الخارج يستدعي حفظ الذات واستمراره
في الخارج فلا ينفع كونها في الذهن محفوظة نعم الحفظ في الذهن انما ينفع العلم بان
كان في الخارج في الخارج فلا بد فيه من ان لا يكون الذات مفقودة في الخارج انتهى واجاب
بعضهم عنه عن ذلك الاعتراض بان حاصل جواب الشارح ان حصول الاشياء بانفسها في
الذهن لا يوجب انحفاظ الوحدة بين الموجود في الخارج وبين الموجود في الذهن وذلك
لان الموجود في الذهن حقيقة انما هو الهوية المكتنفة بالمشخصات الذهنية لا الماهية
المطلقة ولا الهوية المكتنفة بالمشخصات الخارجية ضرورة امتناع وجود الماهية المطلقة
المبهمة من حيث انها كذلك وامتناع وجودها فيه من حيث انها مكتنفة بالمشخصات
الخارجية التي بها صارت موجودة ومشخصة في الخارج فانحفاظ تلك الهوية الذهنية مع
الموجود الخارجي لا يتصور الا بعد تجريد كل منهما عما يعرضه ويشخصه فلا يكون في وحدة

الهوية الموجودة في الخارج محفوظة في نفس الامر بحسب وجودها الذهني فلا يكون الموجود
في الذهن عين الموجود في الخارج من حيث هما موجودان فيهما بل يكون عينه اذا جردا عن
جميع عوارضها المشخصة فلا يكون هو شيئه مطلقا انتهى ولا يخفى ما فيه من الف فانه
ان اراد بتجريد الهوية الخارجية عن العوارض الخارجية تجريدها عن ذوات تلك العوارض
المشخصة كتجريد هذه النار عن الحرارة والاحراق وان لم تجرد عن صورتيهما الحاصلتين
مع صورة النار في الذهن فذلك لا ينافي كون صورة الهوية الخارجية المشتملة على صور
عوارضها الخارجية واحدة بالشخص بحسب وجودها الذهني كيف وتلك الصورة بعد
تجريدها عن المشخصات الذهنية جزئية حقيقية فيما نادت الى الذهن من طرق الحواس
بحيث لا يمكن اتحادها مع كثيرين في الخارج بل بواحد منها وهو هذه النار المحسوسة ولذا
قالوا ان الصور الخيالية جزئيات ولا شك في انحفاظ وحدة الصورة الخيالية بعد غيبة
المحسوس عن الحس كما اذا رأينا شخصا فغاب عن بصرنا ثم رأيناه ثانيا فحكمنا بان هذا
الشخص هو ما رأيناه سابقا فان هذا الحكم المطابق للواقع مبني على انحفاظ وحدة الصورة
الخيالية قطعا ولا ينكره الا مكابر وهو المراد بقول بعض المتأخرين في جوابه الحق نعم الحفظ
في الذهن انما ينفع العلم آه وان اراد تجريدها عن صور العوارض الخارجية ايضا ليبقى
في الذهن ماهية كلية مشتركة بين ذلك الموجود الخارجي وامثاله فللمعترض ان يعود
بالصور الخيالية بل هو في الحقيقة يكون ارجاعا للجواب الث رح اما الجواب بالوجه الثاني
وقد عرفت بطلانه والظاهر من كلامه هو الشق الاول وهو مبني على زعم ان تجريد هذه
المشخصات الذهنية مناف لحيثية كونها موجودة في الذهن في نفس الامر وذلك زعم
فاسد وعبارة الاعتراض صريحة فيما ذكرنا وان غفل المجيب عن ذلك ومن حمل مراد
هذا المجيب على الشق الثاني وغفل عن انحفاظ وحدة الصورة الخيالية الجزئية
اورد عليه بان ذلك الجواب مبني على ان المراد بالذهن هو النفس المجردة وليس
كذلك بل المراد مطلق المشاعر فيشمل الخيال والا لم يندفع اعتراض بعض المتأخرين
اذ له ان يعود الى الاعتراض بالصور الخيالية انتهى مآلا ولا يخفى ما فيه ايضا لانه مع
كونه حملا لكلام المجيب على خلاف ظاهره لا يندفع به ذلك الاعتراض لما عرفت من
انحفاظ وحدة الصورة الخيالية فلا يبطل السند المذكور قطعا لانقال نسبة الصورة
الخيالية المحفوظة الوحدة للمعدوم الى المعاد والمستأنف سواء فيكون وحدتها المحفوظة
نوعية لا شخصية لانا نقول على هذا يلزم ان لا يكون الصورة الخيالية جزئية بل
كلية وهو خلاف ما صرحوا كما اشار اليه ذلك المولى في الحاشية الجديدة قيل اورد بعض
المحققين على جواب الث رح في حواشي التجريد بانه لم لا يجوز ان يكون بقاء حقيقة الموجودة

المجردة كافيا في امتياز المعدوم عن المستأنف ولا نم وجوب بقائه مع عوارضها الخارجية
لا بد من دليل ثم اختار ذلك المحقق الجواب بالوجه الثاني واجاب ذلك المولى عن اعتراضه
بان نسبة الصورة العقلية الكلية لما كانت الى جميع الجزئيات على السواء فلم ينحفظ
الوحدة الشخصية بها مع ان صحة اعادة الشخص موقوفة على انحفاظ وحدته الشخصية
ثم اورد على جوابه المختار بان الحكم بان حصول جميع الاشياء في الذهن انما هو على الوجه
الكلي مبني على الغفلة عن الصور الخيالية والوهمية فانها جزئيات على ما صرحوا به انتهى
ويمكن دفع ايراده بانه حمل امكان الاعادة على الامكان بحسب نفس الامر لا على الامكان
الذاتي وانما يمكن الاعادة في نفس الامر اذا انحفظ وحدته الشخصية في نفس الامر
وعند المعيد الموجد الذي هو المبادي العالية التي علومهم منحصرة في الوجه الكلي عندهم
وان كان منحصرا في فرد وكذا نقول يمكن حمل جواب الث رح على الجواب بالوجه الثالث
المختار وعند بعض المتأخرين وعند ذلك المولى بان مراده انه لما كان المراد اعادة الموجود
الخارجي فانما يكفي انحفاظ وحدته في نفس الامر في ضمن الوجود الذهني لو كانت الهوية
الذهنية بمشخصاتها الذهنية عين الهوية الخارجية مطلقا وليس كذلك بل شرط تجريدها
عنها وبعد التجريد لا يكون عينها بالفعل بل بالقوة وانما تتغير بالفعل باعتبار المشخصات
الخارجية معها وهذا هو الاوفق بزيادة قوله بالفعل فافهم وايضا كما ان المعدوم
هذا جواب آخر اما بابطال السند بان لكل من المعدوم السابق والمستأنف صورة ذهنية
وليست احدى الصورتين باولى بواحد معين منهما فيكون كلية قابلة للاتحاد معهما فلا
يكون وحدتها المحفوظة شخصية بل نوعية واما باثبات الممنوع بانه لما انتفت الاولوية
لم يكن الصورة الذهنية لشيء منهما ناقصة في دفع المحذور الاول اعني التحكم فلا يكون
وجوده في نفس الامر في ضمن الوجود الذهني كافيا في صحة الاعادة فهذا الجواب
بالنظر الى المعدوم والمستأنف والجواب الاول مع قطع النظر عن المستأنف ونحن نقول
فيه بحث اما على مذهبنا الحكماء فلان صورة المعدوم السابق مرتسمة في القوى المنطبعة
للافلاك عندهم بناء على ان جميع صور الحوادث الجسمانية منطبعة فيها عندهم فله
صورة خيالية جزئية محفوظة الوحدة الشخصية بعد فنائه بخلاف المستأنف اذ
ليس له تلك الصورة قبل وجوده مصورة في جميع الاذهان العالية والسافلة
كلية فاذا اوجد تلك الصورة الجزئية كانت معادا واذا اوجد هذه الصورة الكلية
كانت مستأنفا الا ان يكون هذا الجواب مبنيا على حمل امكان الاعادة على الامكان
بحسب نفس الامر كما سبق الاشارة اليه واما على مذهب الاشاعرة من المتكلمين فلان
للمعدوم ايضا صورة جزئية حاصلة صفة البصر من الموجد وهو الله تعالى وليس تلك

الصورة للمستانف قبل وجوده فانها وان كانت جزئية حقيقية ايضا الا انها لم تترتب على
تعلق صفة البصر ولا شك ان المترتب على تعلق صفة البصر اكمل من غير المترتب عليه فبين
الصورتين تمايز واضح واذا لحفظ وحدة الموجود الخارجي بالصورة الجزئية الخيالية
لنا فالحفاظ بالصورة الجزئية الحاصلة له تعالى بوساطة تعلق صفة البصر بالطريق الاولى
فلا وجه لهذا الجواب على مذهب الاشاعرة وان حمل الامكان على الامكان بحسب نفس الامر
واما القول بان نسبة الصورة الخيالية وما هو بمنزلتها الى كل من المعاد والمستانف
سواء ايضا فقد عرفت فساده ومنها انه لو اعيد المعدوم بان يكون الوجود اللاحق عين الوجود
السابق اشيء بان يكون ذاته وجميع عوارضه المشخصة عين الذات والعوارض المشخصة
السابقة كما هو معنى اعادة المعدوم بعينه اذ لو كانت الذات او شيئا من تلك العوارض غير
ما سبق لم يكن اعادة بعينه بل هي اعادة ما يجانسه او يماثله لزم تخلل العدم بين الشيء واحد
هو الوجود الواحد بالشخص وذلك ضروري البطلان لان التخلل انما يتصور بين شيئين
ولا يعقل تخلل شيء بين شيء واحد فان كانا وجودين متغايرين فح يكون الموجود الثاني مثل
الاول لا عينه ضرورة ان تعدد الوجود في نفس الامر يستلزم تعدد الموجود فيها فلا اعادة
وان اتحدا يلزم التخلل المذكور فالمراد من الشيء الواحد هو الوجود الواحد ولا يأباه الاستدلال
بقوله فان الموجود سابقا آه فان اتحاد الموجودين بالهوية في الواقع يستلزم اتحاد الوجود
ويمكن حمل الشيء على الموجود باعتبار ان الوجود عينه في الخارج بمعنى ان ليس في الخارج هويتان
تقوم احدهما بالاخرى كقيام السواد بالاسود وباعتبار ان الوجود لا يجوز تبدله مع اتحاد
وحدة الذات والهوية والثاني هو الظاهر مما ذكره في حواشي التجريد ويؤيده الايراد الآتي
فيه واورد عليه ان اللازم آه لا يقال الصواب ان يقال ان اللازم تخلل زمان العدم بين
زمان الوجود الواحد اذ لا تعدد للوجود على تقدير الاعادة واستحالته اول المسئلة لان
من يجوز الاعادة يجوز ذلك التخلل بالضرورة كتخلل زمان الوجود بين زمان العدمين
السابق واللاحق اللذين لا تمايز بينهما وهو المطابق لما في الكتب لانا نقول ما ذكره
من تعدد الوجود تعدده اعتباري باعتبار الزمانين المتغايرين كتعدد وجود زيد باعتبار
وجوده اليوم ووجوده امس في حصل الايراد ان اريد انه لو اعيد المعدوم لزم تخلل
العدم بين شيء واحد لا تعدد فيه لا بالذات ولا باعتبار فذلك مم كيف ووجوده قبل
العدم مغاير لوجوده بعده ولو بالاعتبار وان اريد انه لو اعيد لزم تخلله بين شيء
واحد بالذات ولو كان هناك تعدد باعتبار الوقتين فاللزوم مسلم وبطلان اللازم
مم كيف وتخلل الشيء لا يجب ان يكون بين شيئين متغايرين بالذات بل قد يكون
بين شيئين متغايرين بالاعتبار فان قلت فعلى هذا يلزم كون الزمان من المشخصات

المشخصات لكونه مميزا لاحد الوجودين عن الآخر قلت لا شك في كونه مميزا في الجملة لكن
قد اشرنا الى ان المميز قد يكون من لوازم الهوية وقد يكون من عوارضها والزمان من
قبيل الثاني وما افاده الشيخ هو الاول ومراد القائلين بجواز الاعادة جواز اعادة
الهوية بجميع لوازمها سواء اعيد معها الوقت ايضا اولا والظاهر ان هذا الايراد مبني
على عدم اعادة الوقت ولك ان تجعله مبنيا على اعادة الوقت ايضا بان يحمل تعدد الوجود
على التعدد الوهمي الناشئ عن توهم تعدد الزمان وان لم يكن ذلك التعدد واقعا في
نفس الامر ولا يخفى عليك ان معنى تقدم الشيء على الشيء مطلقا اي بالذات او بالزمان
فلا يرد عليه ما مر معاني التقدم وحاصل هذا الكلام جواب عن الايراد المذكور بتحرير
الدليل بطي مقدمة اخرى بان يقال لو اعيد المعدوم فان اعيد معه الوقت ايضا لزم
ان لا يوجد ذلك الشيء بعد العدم او قبله في نفس الامر بل في مجرد التوهم وهو ظاهر
البطلان ولذا لم يتعرض له وان لم يعد معه الوقت بان يكون هناك وقتان تخلل
بينهما زمان العدم لزم تخلل العدم بين الوجودين فان تغاير الوجودان بالذات
كان الموجود الثاني مثل الاول لا عينه فلا اعادة وان اتحدا بالذات وتغايرا باعتبار
الزمانين لزم تقدم الشيء على نفسه بالوجود زمانا لانه موجود في كل من الزمانين في نفس
الامر وقد تخلل بينهما زمان عدمي في نفس الامر وكما ان تقدم الشيء على نفسه بالوجود ذاتا محال
بديهة فكذا تقدمه على نفسه بالوجود زمانا وهذا التحرير يسقط مختصر عن الاوهام
واعتبر ذلك بالدور آه لا يخفى ان كون معنى التقدم الذاتي او الزماني ذلك امر ظاهر مستغن
عن الاعتبار بالدور وكذا استحالتهما امر بديهي ربما يستدل او ينبه به على بطلان الدور
على اختلاف بينهم في ان بطلانه نظري وبديهي فهي مستغنية عن الاعتبار المذكور
ايضا ولعله قصد بهذا الاعتبار التنبيه على ان معنى التقدم الذاتي والزماني هو التقدم
بالوجود لا بوجه ما والا لما لزم في الدور تقدم الشيء على نفسه بالوجود ذاتا وانما
احتاج الى هذا التنبيه ليتبين بطلان اللازم هنا اذ لا استحالة في تقدم الشيء
بعدمه على نفسه بوجوده اذ ماله تقدم عدمه على وجوده ولا استحالة فيه اقول لو جاز
اعادة المعدوم بعينه لما حصل القطع بحدوث شيء لجواز ان يكون لكل ما نعتقده
حادثا وجود ازلي يعدم تارة ويعاد اخرى واللازم باطل باتفاق العقلاء واذا
استحال اعادة المعدوم آه اي بهذين الدليلين التنبيهيين تعين الثاني اذ لا ثالث
لهما فثبت ان الحشر الجسماني بجمع الاجزاء المتفرقة واورد على هذا المدعى معارضة
بقوله لا يقال لو ثبت ان الحشر آه لكن الظاهر ح لما ثبت آه وتوجيهه ظاهر اذ
ربما يستعمل بعض ادوات الشرط في مقام الاخرى ولك ان تحملها على ظاهرها وتجعل

الايراد معارضة الزامية لاستحالة اعادة المعدوم بناء على ان الحشر الجسماني باحد الوجهين
مسلم عند المتكلمين وان تصرفنا عن ظاهرها وجعله انكارا المطلق الحشر الجسماني معارضة
لقول المصر والمعاد الجسماني حق قوله وان لم يكن له جزء صوري آه الظاهر انه اشارة
الى ما عليه مثبتوا الهيولى من ان في الاجسام جزء جوهريا هو الصورة الجوهرية القابلة
للكون والفساد فاذا انعدم الجسم تنعدم تلك الصورة فلو اعيد المعدوم بجميع اجزائه
يلزم اعادة ذلك الجزء الجوهري لكن كون الجسم مركبا من الصورة والهيولى غير مسلم عند
المتكلمين فلذا قال وان لم يكن لكن له آه يعني يلزم اعادة المعدوم على تقدير ان يكون
له جزء صوري جوهري بالطريق الاولى فالاولى وان لم يكن له جزء جوهري لان القائلين
بالهيولى قائلون بكون العوارض المختصة بالانواع جزء من افراد ذلك النوع كالصورة
النوعية الجوهرية كما سبق ثم ان اجتماع الاجزاء وافتراقها من الاعراض الموجودة
عند المتكلمين وفي الشكل نظر لانه الهيئة الحاصلة للمقدار من جهة احاطة حد او حدود
ولا مقدار عندهم الا انهم لا ينكرون الشكل فالمقدار في تعريفه اعم من الحقيقي والعرضي
قال في شرح المقاصد واحتج المنكرون بوجوه الاول ان المعاد الجسماني موقوف
على اعادة المعدوم وقد بان استحالتها وجه التوقف اما على تقدير كونه ايجادا بعد
الفناء فظاهر واما على تقدير كونه جمعا واحياء بعد التفريق والموت فلانقطاع بقاء
التأليف والمزاج والحيوة وكثير من الاعراض والهيئات قوله قدم راسخ ولعله عند جميع
مذاهب الحكماء مذهبا واحدا والا فلا قدم لمذهب التناسخ فيه اذ غاية عدم تناهي
النفوس الناطقة مع تناهي العناصر ان تتكرر اجزاء بدن واحد في ابدان اخر ولا
يلزم منه تعلق نفسين ببدن واحد لاختلاف البدنين بالعوارض ولو سلم فليس
التناسخ تعلق نفسين ببدن واحد بل تعلق نفس واحدة ببدنين على التعاقب
لانا نقول آه حاصل الجواب اختيار الشق الثاني ومنع لزوم التناسخ المصطلح
بناء على التحرير بان المراد هو الحشر بجمع بعض الاجزاء الذي هو الاجزاء الاصلية
البدنية من اول العمر الى آخره لا بجمع جميع الاجزاء وقد اندفع به ايراد آخر اورده
هنا بان يقال لو اكل انسان انسانا آخر وصار غذاء له وجزء من بدنه فاما ان يعاد
الاجزاء الماكولة في بدن كل انسان انسانا آخر وصار غذاء له وجزء من بدنه فاما
ان يعاد الاجزاء الماكولة في بدن كل منهما وهو باطل ضرورة او في بدن احدهما فلا يكون
الاخر معادا بعينه وايضا اذا كان الآكل كافرا والماكول مؤمنا يلزم تنعيم تلك الاجزاء
في الجنة وتعذيبها في النار معا وهو باطل ضرورة وامكان كون بعض الاجزاء الاصلية
للآكل لا يوجب الوقوع فلعله تعالى يحفظها من ان يكون اجزاء اصلية لبدن آخر

آخر وقد ادعى المعتزلة انه يجب على الحكيم حفظها عن ذلك ليتمكن من ايصال الجزاء الى
مستحقه ونحن نقول لعله تعالى يحفظها عن التفرق ايضا فلا يحتاج الى الاعادة بطريق
الجمع والتأليف ايضا بل انما تعاد الى الحيوة والصور والهيئات كذا في شرح المقاصد
لكن يأباه ظاهر قوله تعالى اذا مزقتم كل ممزق انكم لفي خلق جديد الآية ولذا استدل
على ان الحشر بجميع الاجزاء المتفرقة لا بطريق اعادة المعدوم فان الذي دل على
استحالته آه ولقائل ان يقول من جملة تلك الادلة انه لو صح التناسخ لتذكرنا الامور
الماضية كطوفان نوح وغيره واللازم باطل بالوجدان ولا شك انه انما ينفي تعلق النفس
ببدن آخر سواء كان مخلوقا من اجزاء بدن آخر اولا كما لا يخفى والجواب ان التناسخ
المصطلح هو تعلق النفس ببدن آخر آن مفارقتها عن البدن الاول لا بعد زمان
كما صرحوا به فالمراد لا يكون ذلك البدن مخلوقا من اجزاء البدن الذي فارقت
عنه وان كان مخلوقا من عناصر كانت اجزاء بدن آخر كيف والقائلون بالتناسخ
قائلون بقدم العالم وتناهي العناصر فيلزمهم القول بذلك ودلالة الادلة على
بطلان تعلقها بمطلق البدن غير مضر بل نافع وبالجملة المراد نفي لزوم التناسخ
المصطلح كما دل عليه قوله وان سمي ذلك آه فلا اشكال في المقام بعد تحرير المرام
قوله لا يعدح في المقصود آه قال في شرح المقاصد ولا يضر ناكونه غير البدن الاول
بحسب الشخص ولا امتناع اعادة المعدوم وما شهد به النصوص من كون اهل
الجنة جردا مردا وكون ضرس الكافر مثل احد يعضد ذلك وكذا قوله تعالى كلما نضجت
جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ولا يبعد ان يكون قوله تعالى اوليس الذي خلق
السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم بلى الآية اشارة الى ذلك فان قيل
فعلى هذا يكون المثاب والمعاقب باللذات والآلام الجسمانية غير من عمل الطاعة
وارتكب المعصية قلنا العبرة في ذلك انما هو بالادراك وانما هو للروح ولو بواسطة
الآلات وهو باق بعينه وكذا الاجزاء الاصلية من البدن ولذا يقال للشخص
من الصبيان والشيوخ انه هو بعينه وان تبدلت الصور والشباب بل كثير من
الاعضاء والآلات ولا يقال لمن جنى في الشباب وعوقب في المشيب انها عقوبة
لغير الجاني انتهى وليس هنا قول بما قاله الحكماء من ان اللذة والالم عبارتان عن
الادراك اذ لا يوجب وحاصله العينية بحسب العرف واعتبر الشرع كما قال الشارح
قوله فكما لا يتوهم ان في ذلك تناسخا آه يعني ان ذلك التبدل انما يكون بانحلال بعض
الاجزاء وعدم الجزء يوجب عدم الكل واذا انعدم البدن بتحلل بعض الاجزاء يلزم
مفارقة النفس عنه لامتناع تعلقها بالبدن المعدوم فلو كان التناسخ المصطلح

هو تعلق النفس بالبدن الآخر مطلقا بعد مفارقتها عن البدن الاول سواء كان
البدن الثاني مشتملا على اجزاء البدن الاول ومخلوقا منها او لا لكان في ذلك
تناسخ مصطلح لان فيه تعلق النفس بالبدن الثاني عقيب مفارقتها عن
البدن الاول المنعدم واللازم بط باتفاق القائلين بالتناسخ فثبت ان
التناسخ المصطلح هو تعلقها بالبدن الذي لا يكون مشتملا على اجزاء البدن
الاول فافهم لعل وجه الاشارة الى ما نقلناه من شرح المقاصد من السؤال
والجواب اولى ما قدمناه من الاشكال ودفعه واما ما قاله بعض ارباب الكشف من
ان الاجزاء المتحللة من بدن الشقي والسعيد ينقلب بوجه غريب شبيه بالاستحالة
صورا روحانية مع بقاء حقيقة الجسم في الباطن فالباطن هنا مطلق والظاهر
مقيد والامر هناك بالعكس فمبني على مذهبهم في اثبات مراتب الظهور لشيء واحد
قوله فقد ارادوا ان يجمعوا بين الحكمة وفيه انهما لا يجتمعان بهذا الجمع والا لكان
عذاب القبر من جنس الآلام العقلية ولا يرتضيه ظاهر الشريعة قوله فانما هو من
حيث الجمع بين الشريعة آه اي لا من حيث انه من المسائل الكلامية كما ان اثبات
الشيخ المعاد الجسماني في النجاة والشفاء من الكتب الحكمية انما هو من حيث ذلك
الجمع لا من حيث ان المعاد الجسماني من المسائل الحكمية فلا يرد ما قيل ان التوحش
بالمعاد الروحاني في كتب الكلام مما لا وجه له كما اشار اليه بقوله فلا يتوهم ان
اشارته من المسائل الحكمية وهو ايراد بعض معاصريه قوله وخيراته وشروره معلومة
قد تعله لدفع توهم ان الحشر الجسماني للذات والآلام الجسمانية موقوف على علم النفس
بما صدر عن البدن من الخيرات والشرور وهي غير معلومة لها بخلاف الحشر الروحاني
للذات والآلام الروحانية المترتبة على العلم والجهل فدفعه بان ذلك الحشر غير موقوف
على علم النفس بها اذ يكفيه علمه تعالى بها وهي معلومة له تعالى ولكان يجعل الخيرات
والشرور على النعم والعقوبات للبدن لكن يأباه ظاهر قوله وقد بسطت الشريعة الحقة
لانه اشارة الى ذلك وفي توصيف الشريعة بالحقة مع قوله اتانا بها سيدنا تعريض
بكونه معهدا للشريعة وانكاره الحشر الجسماني من حيث الحكمة كنقل الكفر وليس
بكفر روي عن الامام الشافعي ان ابن سينا تاب في آخر العمر ورد المظالم وحفظ
القرآن وكان يختم في كل ثلثة ايام وكان حنفي المذهب ومات بهمدان ودفن بها قوله
والحكمة في الحساب رفع لشبهة منكريه بانه عبث وحاصل الدفع ان فائدة الحساب غير
منحصرة في معرفة المحاسب كمية الاعمال بل معرفة اهل العرصات وظهورها عليهم من
فوائده لا كما توهم من ان فائدته غير منحصرة في معرفة الكمية قوله ووجه الاندفاع ظاهر

ظاهر اذ لا نسلم عدم امكان اعادة الاعراض المعدومة بل يجوز ان يكون ما نورانية او
ظلمانية وح يمكن وزنها ايضا ولو سلم فيجوز ان يوزن صحايفها وايضا انما لا يوزن
لو كان الميزان ما هو المتعارف وهو ممنوع لجواز ان يكون عبارة عما يعرف به مقادير
الاعمال مطلقا واما كونه عبثا فقد اندفع بمثل ما مر في الكتاب قوله فان افعال
الله تعالى آه لا يكفي ان المناسب تركه اذ ليس الشبهة بوجوب الفائدة بل بالعبث
والخلو عنها بالفعل وخلو افعاله تعالى عن الفائدة بالفعل خلاف الاجماع قوله
للاستعظام وما اشار اليه العلامة التفتازاني في شرح التلخيص من ان الواحد المعظم
انما يستعمل في كلام البلغاء في التكلم والخطاب لا في الغيبة محل نظر وقد حمل المفسرون
عليه كثيرا من مواضع القرآن قوله لقوله تعالى اعدت للمتقين فان صيغة الماضي فيها
تدل على كونها مخلوقتين فيما مضى وحملها على التجوز تنبيها على تحقق الوقوع الاستقبالي
كما في نادى اصحاب الجنة اصحاب النار بمعنى ينادي البتة من غير قرينة هنا بخلاف
نادى قوله ولم يرد به نص صريح بحيث لا مجال للاختلاف في تعيين مكانهما هم فلا يرد
استدلال الاكثرين بالآية والحديث الآتيين قوله وان النار تحت الارضين عطف
على قوله ان الجنة فوق السموات السبع ولو ذكر له دليلا لكان اولى قوله وقال المعتزلة
آه قال في المواقف وشرحه واما المنكرون فتمسك عبادة في استحالة كونهما مخلوقتين
في وقتنا هذا بدليل العقل وابو هاشم بدليل السمع قال عبادة لو وجدنا فانا في عالم
الافلاك والعناصر او في عالم آخر والاقسام باطلة اما الاول فلان الافلاك لا يقبل
الخرق والالتيام فلا يخلو شيء من الكائنات والفاسدات وهما على الوجه الذي
يشتهونه من قبيل ما يشكون ويفسد واما الثاني فلانه قول بالتناسخ لان النفوس
تعلقت ح بابدان موجودة في العناصر بعد ان فارقت ابدانا فيها وانتم لا تقولون
به وقد ابطل ايضا بدليله واما الثالث فلان الفلك بسيط وشكله الكرة ولو وجد
عالم آخر لكان ايضا كرة فينفرج خلا سواء بتابنا او تماسا وانه محال واجيب ابن هاشم
بوجهين الاول قوله تعالى اكلها دائم مع قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه فلو كانت
الجنة مخلوقة وجب هلاك اكلها الثاني قوله تعالى عرضها السموات والارض ولا يخفى
ذلك الا بعد فناء السموات والارض لامتناع تداخل الاجسام انتهى مع اورد على دليل
عباد بانه دليل لمن ينكر وجودهما مطلقا لا لمن ينكر وجودهما في الحال فقط ولا يخفى
ان لزوم الخلاء في وجود العالمين معا لا في وجود احدهما بعد فناء الآخر الا ان نسلم
امتناع الخرق امتناع الفناء والفساد كما ذهب اليه الكرامية واجيب عن دليل ممتنع
امتناع الخرق على الافلاك ويمنع انه في عالم العناصر قول بالتناسخ كما اشار اليه

ان رح فيما قيل وعن دليل ابي هاشم الاول بان دوام الاكل تجدد افرادها وعدم
انقطاع نوعها وبان المراد من الآية الثانية انه بمنزلة الهالك دائما لضعف الوجود
الامكاني او انها لقدمان انما بتفريق الاجزاء دون اعدامها ثم يعادان وذلك كاف في
هلاكها وعن دليله الثاني بان المراد ان عرضها كعرض السموات والارض لامتناع ان يكون
عرضها عرضها بعينه لاحال البقاء ولا بعد الفناء ان يمتنع قيام عرض واحد بالشخص
محلين موجودين معا واحدهما موجود والآخر معدوم وللتصريح في اية اخرى بان عرضها
كعرض السموات فيحمل هذا على ذلك كما قال ابو يوسف وابو حنيفة مثله وانت خبير بان
جوابه عن دليله الثاني لا يدفعه لان مدار الاستدلال على انحصار عالم الافلاك في السموات
السبع ووجوب كون الظرف اعظم من المظروف اذ لوت ويا يلزم تداخل الجسمين
وان كان عرض احدهما مغايرا بالشخص لعرض الآخر وللاشارة اليه جعلت الثاني من هذه
الآية دليلا على بطلان الاولين وضم النار الى الجنة في قوله فكيف يوجد الجنة والنار
معا فيها ولما اسند الانكار الى مجموع المعتزلة اشار بالاية الى دليل ابي هاشم وبالكلام
الخلاء الى دليل بناء فلا يرد عليه انه خلط بين دليلي المذهبين فافهم ثم واما الثالث
فلانه يستلزم الخلاء وجه الاستلزام ما اشار اليه المص من كون الفلك بسيطا كريا فلو وجد
عالم آخر لكان مشتملا على العناصر والافلاك ايضا فتلك الافلاك تكون بسيطة كرية
ايضا فسواء تماسا او كان احدهما منفصلا عن الآخر يلزم ان يوجد بينهما فرجة اذ لا
تماس بين الكرتين الا بنقطة واحدة ثم له والجواب منع امتناع الخلاء فان ادلته
ظاهرة المنع ولو سلم فلزوم الخلاء ممنوع لان البساطة والكرية وامثالهما من
الفلسفيات ممنوعة عندنا ولو سلم فيجوز ان يكون الفرجة بينهما مملوءة بجسم آخر
ليس من اجزاء شيء من العالمين المخصوصين وان كان من اجزاء مطلق العالم بمعنى
ما سوى الله كما اذا كان تدويرتين في الفلك الاعظم كما لا يبعد ما في بعض الآثار من
ان في العرش قناديل معلقة وهذا العالم من السموات السبع والارض في واحد منها وح
يندفع دليلهم الآخر بانه لو وجد عالم آخر يكون في جهة من محدد هذا العالم والمحدد
في جهة منه فيلزم تحديد الجهة قبله لابعده مع لزوم الترجيح بلا مرجح لاستواء الجهات على انه مبني
على نفي القادر المختار الذي بقدرته وارادته تحديد الجهات وترجيح المتساويات وذلك
عندنا ممنوع كامتناع الخلاء وامتناع الخرق والالتيام وهذا هو الجواب عن دليل
بطلان الثالث والجواب عن دليل بطلان الاولين ما يأتي منه ثم قلت اذا كانت
الجنة هي ما حصله انه ان اريد بعالم الافلاك هو السموات السبع فالتردد غير ظاهر اذ
هناك احتمال آخر هو عالم العلويات الجسمانيات مطلقا ويندرج فيه العرش والكرسي اللذان

اللذان هما الفلك التاسع والثامن عند الحكماء وان اريد به ما يشملهما فلا نم انه اذا كان
عرض الجنة كعرض السموات السبع لا تكون في عالم الافلاك كيف واذا كانت فوق
السموات السبع وتحت العرش كما هو ظاهر الحديث المذكور كان عرضها كعرض
السموات والارض من غير اشكال من لزوم الاحاطة وفي الظرف والمظروف وتداخل
الاجسام وعدم تحدد الجهات فان قلت ان كانت تحت الكرسي فيكون سقفها الكرسي
لا العرش فلا يوافق الحديث وان كانت فوقه فلا يكون عرضها كعرض السموات
والارض بل اعظم بكثير كما روي عن النبي عليه السلام انه ما السموات السبع والارضون
السبع مع الكرسي الا كحلقة في فلاة وفضل العرش على الكرسي كفضل تلك الفلاة
على تلك الحلقة بل على تقدير كونها فوق السموات السبع وتحت الكرسي يكون عرضها
اعظم من عرض السموات ايضا بناء على ان قوله تعالى على ما سيرد متقابلين يدل بظاهره
على كون الجنة كرية ايضا فتكون كرة محيطة بالسموات والارض فتكون اعرض منها
قلت نختار انها فوق الكرسي ايضا ولا محذور الا اذا كانت الاية محمولة على الحقيقة
وذلك ممنوع بل الظاهر انها كناية عن انها اوسع من السموات والارض لانه اذا كان عرضها
كعرض السموات مع ضميمة الارض يكون طولها اعظم لا محالة ويلزم ان يكون اوسع
من السموات والارض ولا محذور وان لم يكن لها عرض وطول بل كانت كرة كالسموات
اذ كان عرضها اعظم من عرض السموات والارض في الواقع اذ لا يجب في الكناية امكان
المعنى الحقيقي في خصوص المادة كما في قولهم فلان طويل النجاد كناية عن طول قامته
وان لم يكن له نجاد اذ يكفي في كون الكلام كناية جواز ارادة المعنى الحقيقي في بعض موارده
وان لم يجز في خصوص المادة وقد اشار الزمخشري الى ذلك حيث جعل في قوله تعالى ليس
كمثله شيء نفي مثل المثل كناية عن نفي المثل وجعل قوله تعالى الرحمن على العرش استوى
كناية عن الغلبة والاستيلاء ويمكن ان يقال يحتمل ان يكون المعنى ان عرضها كعرض مجموع
السموات والارض في الوسعة وان كان اعظم منه في المقدار تشبيها للمعقول بالمحسوس
واما حديث تعدد الافلاك التسعة وتماس بعضها البعض بحيث لا يكون بينها جسم غريب
فهو زعم الحكماء من غير دليل ولو صدق ما ذكروه في نسلم الابعاد بقي هنا كلام هو ان
هذا الجواب غير حاسم للسؤال بمجموع الجنة والنار اذ للسائل ان يعود ويقول اذا
كان الجنة هناك فاين النار ولا مخلص الا بان يكون الجنة فيما يلي سمت رؤس اهل
الحرمين والنار فيما يلي سمت قدمهم ويحمل الارضون بمعنى السفليات على التغليب من
الارض وسائر العناصر والافلاك السبعة الكرية مما يلي سمت قدمهم وح يندفع
ايضا اشكال قوي هو ان لا شبهة في كون السموات السبع كرية ولا في كون الارض

في الوسط على ما دل عليه الارصاد والخسوفات وقد اعترف بذلك كثير من المحققين كالامام
الغزالي والرازي والبيضاوي فلا يكون النار تحت الارضين والا لكانت فيما بين
الارض وفلك القمر وليس كذلك لانه في بعض الآثار من ان شرارة منها لو كانت فيما
بين السموات والارض لاحترقت الارض وما فيها قوله والجواب انه لا يجب آه سبب
الوجوب هنا صحيح دون ما سبق لان السؤال هنا بامتناع ايجادها لا فائدة فيه
ولو اعترض السائل عن دعوى الامتناع واقتصر على العبث لكفاه في عدم خلقهما الآن
ولم يصح سبب الوجوب في جوابه ايضا قوله انما هو في حق الكافر المعاند آه لعل المراد
بالمعاند من لم يبالغ في الاجتهاد قوله على ان الكفار مخلدون في النار وما قيل ان
الرطوبة التي هي مادة الحيوة تنفع بالحرارة سيما بحرارة نار الجحيم وايضا القوى الجسمانية
متناهية فلا يتصور خلود الحيوة ودوام الاحراق مع بقاء الحيوة فرفع عن قضية
العقل فكله غفلة عن قدرة الواجب المختار قوله خلافا للمعتزلة والخوارج فانهما جعلا
الاعمال جزاء من الايمان المنجي عن العذاب المخلد لكن المعتزلة اثبتوا واسطة بين المؤمن
والكافر دون الخوارج فان الكفر عند المعتزلة عدم التصديق اقليا فصاحب الكبيرة مع
التصديق ليس بمؤمن ولا كافر عندهم وعند الخوارج عدم شيء من التصديق او العمل فصاحب
الكبيرة بل الصغيرة مع التصديق كافر عندهم قوله او استحلها ون المرتكب آه اي استحقاره
بالدين كاستحقار اصغر الكبائر وذلك الاستحقار ظاهر في وطء الزوجة بظن الاجنبية
لا في القتل بظن عصمة الدم كظني انه حربي الا ان يقال قتل النفس بغير تحقيق دال على عدم
المبالاة وهو يستحلها ون قوله لان الكفر ايضا كذلك اي مغفور بعد التوبة فيلزم تساوي
ما نفي عنه الغفران وما اثبت له في جواز المغفرة بعد التوبة فلو حمل النفي والاثبات على معنى
انه تعالى لا يغفر ان يشرك به ان تاب ويغفر ما دون ذلك ان تاب ايضا يلزم ان لا يغفر
الشرك بعد التوبة وذلك ظاهر الفساد فلا بد ان يحمل على معنى انه تعالى لا يغفر ان يشرك به
ان لم يتب ويغفر ما دون ذلك ان لم يتب ايضا واما حمل عدم المغفرة على المقيد بعدم التوبة
والمغفرة على المقيد بالتوبة فاضلال بالنظم اذ يجب الاتحاد فيما بين النفي والاثبات و
الاختلاف لا يليق بكلام شاق فضلا عن كلامه تعالى قوله واجيب بمنع دلالته على العموم
آه والظاهر ان هذا المنع بالنسبة الى كل من الاشخاص وبالنسبة الى كل من الاحوال
والاوقات ولا يخفى ان المنع الاول سقط بكون النكرة في سياق النفي من صيغ العموم
فالوجه ان يكون بالنسبة الى مجموع الاشخاص والاوقات على العطف قبل الربط اذ
لا دلالة في التأكيد على الجزئي ومعنى قوله ولو سلم آه ان الدلالة غير الارادة فيكون دالا
على ذلك العموم ولا يكون مرادا بل مخصوصا بالكفار لجمعا بين الادلة المتعارضة مهما امكن

امكن فلا يرد عليه انه بعد تسليم الدلالة على ذلك العموم لا معنى لتخصيصه بالكفار بل نقول لا معنى
لتخصيص الدليل بدون الدلالة قال الامام الرازي في الجواب عن شبهات المعتزلة اجمالا لا
ان يكون دلائلهم في نفي الشفاعة عامة في الاشخاص والاوقات ودلائلنا في اثباتها خاصة
بهما لا فانا لا نثبت الشفاعة في حق كل شخص ولا في جميع الاوقات والخاص مقدم على العام
فالترجيح معنا والاجوبة التفصيلية في التفسير الكبير قوله اي مقبول الشفاعة الخ
يشير الى ان قوله مشفع اسم مفعول من التفعيل كما يدل عليه الحديث الآتي لا من
اشفع بجعل مقبول الشفاعة لان التشفيع بمعنى قبول الشفاعة كما في القاموس
وغيره قوله لتعجيل فصل القضاء لان في التعجيل دفع الانتظار ولا يخفى ان عذاب
النار اشد من عذاب الانتظار مع ان فيه زيادة مدة العذاب قوله من كان في قلبه
مثقال ذرة آه ولعله من قال في عمره مرة لا اله الا الله محمد رسول الله مع الاعتقاد
التقليدي قوله المقام المحمود آه وبعضهم جعله غرفة عالية في الفردوس الاعلى وفي
عبارة التخصيص ايماء الى ان الاولى التعميم وما قيل يدل على ذلك التخصيص ما روي
انه عليه السلام قال ان المؤمنين يأتون للشفاعة الى آدم ونوح وابراهيم وموسى وعيسى
عليهم السلام ويقول كل منهم لست للشفاعة اهلا فيأتون الي فاستأذن على ربي في
داره فيؤذن لي عليه فاذا رأيته وقعت ساجدا فيدعني ما شاء الله ان يدعني ثم يقول
ارفع رأسك يا محمد وقل تسمع واشفع تشفع وسل تعط فارفع رأسي فاثني على
ربي بثناء وتحميد يعلمنيه الله تعالى ثم اشفع فيحد لي حدا فاخرج فادخلهم الجنة فمن لا يبقى
في النار الا من قد حبسه القرآن اي وجب عليه الخلود ثم تلى عليه السلام قوله تعالى عسى
ان يبعثك ربك مقاما محمودا وقال وهذا المقام المحمود الذي وعد نبيكم عليه السلام
ففيه ان دلالته على ذلك التخصيص ممنوعة لجواز عموم المحمول واللام للعهد في الآية
لا تدل على التخصيص وكذا ما قيل ظاهر هذا الحديث يشعر بان استشفاعه عليه السلام
لجميع الناس فيتأمل قوله عليه السلام امتي امتي كما في اكثر الاحاديث فانه يدل
على تخصيصها بامته مدفوع بان غاية قوله عليه السلام امتي امتي ان تكون شفاعتهم مطلوبا
اوليا له عليه السلام وكذا ما قيل كيف يتفادى سائر الانبياء عليهم السلام عن شفاعتهم
لامتهم وشفاعته عليه السلام لهم لان تحاميهم عن الشفاعة وانزوائهم عنها لاجل ان
الشفاعة تحتاج الى الاذن بنص الكتاب فهم لم يتجاسروا الى الاستيذان فلعل النبي
عليه السلام استأذن لشفاعته لامته وشفاعتهم لامتهم وميثما اذن لهم في شفاعتهم
لامتهم برجاء النبي عليه السلام فقد كان عليه السلام سببا لدخول الكل في الجنة
ولذا اسند الاخراج والادخال الى نفسه بطريق الاسناد الى السبب فليس تفاديهم

من مجرد البداية في الشفاعة كما قيل وما ذكرنا هو المطابق لقوله تعالى رحمة للعالمين
والسيادة المذكورة في حديث ابي هريرة رضي الله عنه قال النبي صلى الله عليه السلام
انا سيد الناس يوم القيمة [illegible] لقوله تعالى على سبيل الحكاية عن الكفرة ربنا امتنا
اثنتين واحييتنا اثنتين الآية تلخيص الاستدلال لولا عذاب القبر لما كانت الامانة
اثنتين بل واحدة بخلاف ما اذا وجد الاحياء في القبر ثم الاماتة فان قيل يعارضه
ان يقال لو وجد عذاب القبر لوجد الاحياء فيه فلا يكون الاحياء اثنين بل ثلثة
الاحياء في الدنيا ثم في القبر ثم في المحشر قلنا اجيب عنه بوجوه الاول ان وجود
الثالث لا ينافي اثبات الاثنين بخلاف انحصار الاماتة في الواحدة الثاني ان
الظاهر من اخبار الاحياءين اخبار بما ليس بمعاين وهما ما في الدنيا والقبر وما في
الآخرة معاين الثالث ان سوق الآية ظاهر في ان المراد بالاحياء ما يعقبه معرفة
ضرورية بالله واعتراف بالذنوب فهما ما في القبر وما في المحشر واختار رد الثالث رح
وفي قوله على سبيل الحكاية ايماء الى ما ذكره من ان المراد ما يعقبه تلك المعرفة ويمكن
ان يقال لعل الاحياء الاحياء المقرون بالاماتة ظاهر في احياء الميت كما في قوله تعالى
ربي الذي يحيي ويميت فافهم قوله ان الصبيان يسئلون تعرض به هنا لمناسبة ان ذلك
السؤال في القبر والا فمحله قوله وسؤال منكر ونكير آه ورجح هذا القول بتلقين النبي
عليه السلام ابنه ابراهيم قوله فمنهم من اثبت التعذيب وانكر الاحياء وهو مذهب
الصالحية والكرامية حيث زعموا ان التعذيب مشروط بالادراك لكن الادراك غير
مشروط بالحيوة واما من ذهب الى الاحياء بدون اعادة الروح فلعل الاحياء
عنده حاصل بنوع تعلق الروح بالبدن من غير حلول فيه والاعادة بالحلول وهو
باطل عند الجمهور ايضا فقوله ومنهم من قال بالاحياء واعادة الروح معا اشارة
الى مذهب اهل السنة والجماعة فان جواب الميت لمنكر ونكير بدل على اعادة الروح
اذ الجواب فعل اختياري فلا يتصور بدون الاختيار [illegible] ولا يلزم ان يرى اثر
الحيوة آه جواب عما قال المنكرون لو كان عذاب القبر بالاحياء لرأينا آثار الحيوة في الميت
واللازم باطل وحاصل الجواب ان الملازمة ممنوعة اذ لا يلزم من وجود الحيوة الاحساس
باثرها كما لم يلزم من وجود النار في الشجر الاخضر الاحساس باثرها في هذه النشأة
هذا هو الاوفق بالتنظير باخفاء النار لا ما قيل ان هذه العين لا تصلح لمشاهدة
الامور الملكوتية لان النار المخفية من عالم الملك لا من عالم الملكوت نعم يتجه عليه
ان الحكم بكون النار مخفية في الشجر الاخضر وهي ككونها مخفية في الزند وقوله تعالى
جعل لكم من الشجر الاخضر نارا لا يدل عليه لان النار تحدث منه بالسحق فيكون منشأ

نشأة كدورتها وهذا القدر كاف في بيان كمال القدرة لان منشأ نشأة الشجر الاخضر الذي غلب
عليه الرطوبة المفادة لحدوث النار من كمال القدرة وهو ما اشار اليه البيضاوي [illegible] وهو
ان نصدق بان الحيوة موجودة اي الحيوة حقيقة موجودة في الاعيان لا في مجرد التخيل لكن
الاعيان على قسمين ملكية تشهدها الناس في هذه النشأة وملكوتية لا تشاهد
فيها الا الخواص فاذا كان العذاب الجسماني بلدغ الحيات الملكوتية مع اعادة الروح
بقدر ما يحس لدغها فلا اشكال في اثبات عذاب القبر اصلا ولاجل ان الحيوة في
هذا المقام من جملة الاعيان الموجودة كان اسلم من الثاني اذ يرد عليه انه من قبيل
العذاب الروحاني فيحتاج الى الجواب بانه تعالى قادر على خلق العذاب الجسماني بسبب
الامور المتخيلة ولاجل ان الحيوة فيه ولدغها حقيقي لا مجازي بتشبيه الآلام الحاصلة
من الصفات المهلكة المنقلبة بالآلام الحاصلة من لدغ الحيات الملكية كان اظهر
من الثالث فكان اصح الاحتمالات وبذلك ينقلع عرق شبهة المنكرين بالكلية الا فيما
قالوا ربما بالكلية السبع او حرقة النار فيصير رمادا اذرته الرياح في المشارق
والمغارب فكيف يعقل حيوته وعذابه وسؤاله وجوابه وتجويز ذلك سفسطة ليس بابعد
من تجويز حيوة سرير الميت وكلامه وتعذيب خشبة المصلوب واحراقها وكذا نراها
بحالها الا ان يقال الشرط الحيوة بالبنية ممنوع ولو سلم فيجوز ان يبقى من الاجزاء
الاصلية قدر ما يصلح بنية للتعذيب وما ذكروه من السفسطة مدفوع بورود
الشرع في حق الميت دون السرير والخشبة وهو تعالى قادر على احياء الجماد وتعذيبها
فان قلت ما الصحيح من هذه المقامات لا يخفى ان ظاهر ان هذا السؤال
يستلزم رشح صحة القول بوقوع عذاب القبر لا بامكانه كما هو الملايم لقوله ورب
عند يعاقب آه لكن الجواب بامكان الكل يأباه الا ان يحمل السؤال على الاستفسار
عن التصحيح بمعنى الممكن ويحمل قوله وربما يعاقب آه على امكان العقاب ايضا وكذا
قوله والتصديق بها اي بامكانها فيكون انكار المنكرين بانكار الامكان لا بانكار الوقوع
فقط لكن التصديق بمجرد امكانه بدون الوقوع غير كاف فافهم [illegible] لقوله عليه السلام
اذا اقبر الميت الحديث لا يخفى ان قوله عليه السلام في آخر هذا الحديث فلا يزال فيها معذبا
حتى يبعثه الله تعالى من مضجعه يدل على ان عذابه غير منقطع الى الحشر فلا يكون ذلك
العذاب القبر المنقطع جسمانيا بل روحانيا والا لم يحصل الاماتة الثانية في القبر ولا نزاع
لمنكري عذاب القبر في العذاب الروحاني ولا مخلص الا بان يقال لعل عذاب القبر الموقوف
على الاحياء ما هو عند سؤال المنكر والنكير قبل الاماتة الثانية وهو لا ينافي ان يكون
لعذاب القبر نوع آخر روحاني ونسبته الى القبر لكون الروح عند القبر ففي هذا يكون

مراد اش رح من حال الانخلاع عن البدن فيما بعد اعم من الانخلاع الكلي كما بعد الاماتة
في القبر ومن الانخلاع في الجملة كما قبل الاماتة فيه قوله وانكره مطلقا ضرار بن عمرو
اي انكر عذاب القبر وسؤال الملكين مطلقا اي لا على وجه يوافق ظاهر الحديث ولا
على وجه يخالفه في تسمية الملكين كاثبات الجبائي وابنه البلخي قوله منكرين بان الميت
جماد اه هذا دليلهم العقلي ولهم دليل نقلي هو قوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا
الموتة الاولى ولو كانت في القبر صيرورة ولا محالة يعقبها موت اذ لا خلاف في احياء الحشر
لكان لهم قبل دخول الجنة موتتان لا موتة واحدة واجيب عنه بمثل ما سبق من ان
اثبات الواحدة او الاثنين لا ينافي اثبات الثانية او الثالثة وبان الآية للمبالغة
في نفي انقطاع نعيم الجنة عنهم بالموت بمنزلة التعليق بالمحال كما عرفت والتعليق
باحد المحالين كاف في المبالغة ولا يجب بجواز ان تكون تاء الموتة للوحدة النوعية
او الجنسية ليشمل الموتتين لان معنى التاء الوحدة الشخصية كما صرحوا به ولذا
كان جواب الفاضل الجامي بالوحدة الجنسية في لاء الكلمة الزامية كانه عليه الفاضل
العصام والعلامة التفتازاني هنا في شرح المقاصد قوله لان الصحيح انه لا يخرج
عن المعجزة تلخيص الفرق بينه وبين الانطاق ان المعجزة هنا نفس الاحياء ولا
تكذيب فيه وفي الانطاق نفس الانطاق المكذب فانما يقدح لو كان التكذيب في
نفس المعجزة وليس كذلك مع ان الشخص الذي احيي فاشل فيختار في التصديق و
التكذيب بعد الاحياء بخلاف الضب قوله فسواء كان اعجازه اه لم يتعرض لكون
اعجازه باخباره عن المغيبات لانه اقل قليل لا يوجد في كل ثلث آيات قوله وان كان من
سخيف الكلام لان قوله تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا
القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا يدل على سلب القدرة كما لا يخفى
قوله قال اهل الصبائر اه فيه انه انما يتم لو كان الخطاب باتمام الدين لجميع الناس
وليس كذلك بل الخطاب لامة محمد عليه السلام فيجوز حينئذ ان يأتي بعد ذلك امة لهم
حاجة الى زيادة الاحكام وان ادعى ان لا امة بعدهم فهو اول المسئلة فيكون مصادرة
قوله ولا يخفى ما بين اول كلامه وآخره من ثبوت التنافر لان اوله يدل على جواز تعمد الصغيرة
وآخره يدل على عدم جوازه والا لقال فحمول على الصغيرة او على ترك الاولى اقول لعله راعى
الادب في عدم نسبة تعمدها اليهم او نقول ليس قوله فما نقل عن الانبياء اه تفريعا على
ما قرر بل اختيارا للمذهب المختار عنده وهو الذي اختاره في شرح المقاصد فلا
تنافر نعم يرد عليه ان ترك الاولى ليس مقابلا للصرف عن الظاهر لان الحمل على ترك
الاولى صرف عن الظاهر ايضا واجيب بان المراد من الصرف صرف نسبة الذنب لمتعمدهم

عنهم ويحمل الصرف على ما عدا ترك الاولى قوله والمراد بالافضلية اكثر ثوابا فان اثبت
الخصم معه آخر كزيادة العلم والقدرة وكثرة المناسبة للمبدأ لم يكن مقابلا لنا وكذا
الكلام في افضلية الخلفاء الاربعة قوله والايمان في اللغة التصديق اي مطلق التصديق
القلبي سواء بما جاء به النبي عليه السلام اولا وفي عرف الشرع هو التصديق بما علم مجيء
النبي عليه السلام ضرورة اي علما ضروريا به فيكون من نقل العام الى الخاص ولا ينافي
قولهم ضرورة بمعنى بداهة كون الايمان برهانيا لان البديهي مجيء النبي عليه السلام الحكم
اما بطريق التواتر او بان يسمع من فيه عليه السلام وهو لا ينافي كون الحكم نظريا لكن
الاولى مجيء الانبياء عليهم السلام لان الايمان الشرعي غير مختص بهذه الامة وتخصيص
الشرع به هنا بعيد لا يخفى قوله ولا ينفعهم المعرفة القلبية اشارة الى رد ما ذهب
اليه الامامية ومحمد بن صفوان وابو الحسين الصالحي من ان الايمان هو المعرفة والاه
والاعتقاد بما له من الصفات وبما جاء به النبي عليه السلام سواء كان معه التسليم والانقياد
او لا يكون قوله والدليل على خروج التلفظ اه تلخيص الدليل ان محل الايمان هو القلب
بشهادة هذه الآيات والحديث فيكون عبارة عن التصديق القلبي فلا يكون الاقرار اللساني
ولا العمل بالجوارح جزءا من الايمان فهذا الدليل كما يدل على خروج التلفظ يدل على
خروج سائر الاعمال والدليل الآتي بقوله لمجيئه مقرونا بالايمان دليل آخر على خروج العمل
وان عم الجوارح من اللسان كان دليلا على خروجهما معا ايضا لكن كل من الدليلين انما يدل
على خروج الاقرار والعمل عن بعض افراد الايمان لا عن كل فرد منه ولذا جعل الايمان
المنجي موضوعا للقدر المشترك وجعل العمل جزءا من فرده الكامل كما في الحديث وايضا
انما يدل على خروجهما لا على عدم كونهما شرطا خارجا لكن ما ذكره من قوله ولا ينفعهم المعرفة
القلبية يدل على اشتراط الاقرار وما ذكره في الشفاء من جواز عفو الكبائر و
الصغائر يدل على عدم كون العمل جزءا من شيء من افراد القدر المشترك اذ لا يعفو
بدون الايمان وفاق قوله الثاني ان يكون اجزاء بعرفية اه اي لا اجزاء داخلة في
قوام الايمان حقيقة فالتنظير بالشجرة غير مطابق لان الاغصان والاوراق اجزاء
الشجرة حقيقة لا عرفا ولذا لم تنعدم بانعدامها في العرف اذ لا يكون العرف انتفاء الجزء
دون الكل فالاغصان والاوراق وكذا الشعر والظفر وسائر الاعضاء التي لا يوجب
زوالها موت الشخص اجزاء لها حقيقة وان لم يكن كذلك عرفا ولذا لم ينعدما
بانعدامها في العرف والحاصل ان في مثال الشجرة لم يجعل العرف اجزائها ما هي اجزاء
لها حقيقة والكلام ههنا فيما يجعل العرف اجزاء للايمان ما ليس اجزاء له حقيقة بين
المقامين بون بعيد والشارح اراد هنا توجيه الحديث الآتي ولا حاجة في توجيهه

الى ذلك التمثيل الغير المطابق لان المراد فروع الايمان وثمراته وقوله فكان لفظ الايمان عند
موضوعا آه ممنوع ايضا بل هو عند السلف موضوع للتصديق فقط لكنه لقبوله القوة و
الضعف كالمشكك وكلما قوى وكمل كثر اثاره وثمراته وهى الاعمال فيكون الاعمال كاجزاء
الايمان الكامل وليست باجزاء له حقيقة لانه نفس الامر ولا فى العرف فالوجه هو الثالث
قوله ويطلق عليها آه لا يخفى ان اطلاق لفظ الايمان على مجرد الاعمال مجازى على المذهبين
الاولين ايضا فلا مخالفة بين هذا الاحتمال وبين الاحتمال الثانى من هذه الجهة وان
اراد بها مجموع التصديق والاعمال بقرينة ما سبق فكون الاطلاق مجازيا محل نظر لان الالفاظ
موضوعة للماهيات المطلقة اعنى اعم من ان تكون مقرونة بعوارض خارجية اولا كاطلاق
الانسان على زيد المقرون بعوارضه الخارجية ولذا جعلوا مجموع الجوهر والعرض القائم به
جوهرا والجواب ان الاعمال ليست من عوارض الايمان بل من عوارض المؤمن على انه فرق بين
الاطلاق على المعروض المقرون بالعوارض وبين الاطلاق على مجموع المعروض والعارض
والعوارض المشخصة ليست جزءا من الشخص فى التحقيق بل الشخص هو الماهية المعروضة
لتلك المشخصات على ان يكون التقييد داخلا والقيد خارجا قوله واعلم انه لو فسر التصديق
المعتبر فى الايمان بما هو احد قسمى العلم اى التصور والتصديق فلا بد فيه من قيد آخر
ليخرج الكفر العنادى المشار اليه بالآية السابقة وبقوله تعالى يعرفونه كما يعرفون ابناء
الآية وقد صرح فيما سبق بان ذلك القيد هو التلفظ بكلمة الشهادة مع القدرة عليه
وبقى الكلام فيه عند عدم القدرة عليه كما اذا اصدق بقلبه واستعقبه الموت او الخرس
لموافاة اخرى لا فيما خاف القتل لو تلفظ بها عند الكفار لان التلفظ بقدر سماع نفسه
كاف ولا يجب اسماع غيره بخلاف ما اذا اكره بالقتل على التلفظ بكلمة الكفر فان الاكراه
هناك على اسماع الغير فلا بد من قيد يميز المؤمن العاجز عن الكافر العاجز فان مطلق
المعرفة اليقينية ليست بايمان فاراد التنبيه عليه بقوله والاعرب آه واعلم انه لما ورد
فى حق الكافر قوله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم وقوله تعالى يعرفونه كما يعرفون
ابناءهم الدالين على انهم بعد معرفتهم اليقينية لم يكونوا مؤمنين احتاجوا الى الفرق بين
المعرفة والتصديق المعتبر فى الايمان قال فى شرح المقاصد فاقتصر بعضهم على ان ضد
التصديق هو الانكار والتكذيب وضد المعرفة النكارة والجهالة واليه اشار الامام
الغزالى حيث فسر التصديق بالتسليم فانه لا يكون مع الانكار والاستكبار بخلاف العلم
والمعرفة وفصل بعضهم زيادة تفصيل فقال التصديق عبارة عن ربط القلب على ما
علم من اخبار المخبر وهو امر كسبى يثبت باختيار المصدق ولهذا يؤمر به ويثاب عليه بل يجعل
رأس العبادات بخلاف المعرفة فانها ربما تحصل بلا كسب كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة

معرفة انه جدار او حجر وحققه بعض المتأخرين زيادة تحقيق فقال المعتبر فى الايمان هو
التصديق الاختيارى ومعناه نسبة الصدق الى المتكلم اختيارا وبهذا القيد يمتاز عن
التصديق المنطقى المقابل للتصور فانه قد يخلو عن الاختيار كما اذا ادعى النبوة واظهر
المعجزة فوقع فى القلب صدقه ضرورة من غير ان ينسب اليه اختيارا فانه لا يقال فى اللغة
انه صدقه فلا يكون ايمانا شرعيا كيف والتصديق مأمور به فيكون فعلا اختياريا زائدا
على العلم لكونه كيفية نفسانية او انفعالا وهو حصول المعنى فى القلب والفعل القلبى ليس
كذلك بل هو ايقاع النسبة اختيارا الذى هو كلام النفس ويسمى عقد القلب قال السوفسطائى
عالم بوجود النهار وكذا بعض الكفار عالم بنبوة النبى عليه السلام لكنهم ليسوا بمصدقين
لغة لانهم لا يكونون اختيارا بل ينكرون وكلام هذا المحقق متردد يميل تارة الى ان التصديق
المعتبر فى الايمان نوع من التصديق المنطقى الذى هو احد قسمى العلم لكونه مقيدا بالاختيار
وكون التصديق المنطقى اعم لا فرق بينهما الا بلزوم الاختيار وعدمه وتارة الى انه ليس
من جنس العلم اصلا لكونه فعلا اختياريا وكون العلم كيفا او انفعالا وشاع هذا الاخير
اصرح بعض العلماء المحققين بتحقيق معنى الايمان وجزم بان التسليم الذى فسر به الامام
الغزالى التصديق ليس من جنس العلم بل امر ولائى ويؤيده ما ذكره امام الحرمين من ان
التصديق على التحقيق كلام النفس لكن لا يثبت كلام النفس الا مع العلم انتهى ثم اورد
على البعضين الاخيرين بثمانى وجوه خمسة الاول ان ليس معنى كون المأمور به مقدورا
اختياريا ان يكون التتميم من مقولة الفعل الخ ربما ينازع فى كونها من الاعيان الخارجية
دون الاعتبارات العقلية بل ان يصح تعلق قدرته به حصوله بكسبه واختياره سواء كان
فى نفسه من الاوضاع والهيئات كالقيام والقعود والكيفيات كالعلم والنظر او الانفعالات
كالتسخن والتبرد او الحركات والسكنات وغير ذلك كالصلوة والترك كالصوم الى غير ذلك
مع هذا فالواجب المقدور المثاب عليه بحكم الشرع يكون نفس تلك الامور لا مجرد ايقاعها
فكون الايمان مأمورا به مقدورا اختياريا مثابا عليه لا ينافى كونه كيفية نفسانية يكتسبها
المكلف بقدرته واختياره بتوفيق الله تعالى وهدايته على انه لو لزم كون المأمور به هو الفعل
بمعنى التأثير جاز ان يكون معنى الامر بالايمان الامر بايقاعه واكتسابه وتحصيله كما فى سائر
العبادات لا الامر بنفسه الثانى ان ابن سينا وهو القدوة فى فن المنطق والفقه فى تفسير
الفاظه وشرح معانيه صرح فى رسالة دانش نامه علائى بان التصديق المنطقى الذى قسم
العلم اليه والى التصور هو بعينه التصديق اللغوى فيكون اللغوى ايضا اعم من الاختيارى
والاضطرارى وقولها الثالث انا لا نفهم من نسبة الصدق الى المتكلم بالقلب كونا فى نفسه
وقبوله وادراكه لهذا المعنى اعنى كون المتكلم صادقا من غير ان نتصور هناك فعل وتأثير من

القلب ونقطع بان هذا كيفية للنفس وقد تحصل بالكسب والاختيار بمباشرة الاسباب وقد
تحصل بدونها فغاية الامر ان يشترط فيما اعتبر في الايمان ان يكون تحصيله بالاختيار
على ما هو قاعدة المأمور به واما ان هذا فعل وتاثير من النفس لا كيفية لها وان الاختيار
معتبر في مفهوم التصديق اللغوي فممنوع بل معلوم الانتفاء قطعا وايضا لو كان الايمان
والتصديق من مقولة الفعل الغير القارة دون الكيف القار بعد حصوله لما صح الاتصاف
به حقيقة الا حال المباشرة والتحصيل لان مقولة الفعل هي التاثير ما دام مؤثرا مع
ان تحصيل التصديق مؤمن بعد زمان التحصيل بخلاف ما اذا كان من مقولة الكيف القارة
بعد حدوثها الرابع انه وقع في كلام كثير من عظماء الملة وعلماء الامة بمكان لفظ التصديق
لفظ المعرفة والعلم والاعتقاد فينبغي ان يحمل على العلم التصديقي ويقطع بان التصديق
من جنس العلوم والاعتقادات لكنه في الايمان مشروط بقيود وخصوصيات كالتحصيل والاختيار
وترك الجحود والاستكبار ويدل على ذلك ما ذكره امير المؤمنين كرم الله وجهه ان الايمان
معرفة والمعرفة تسليم والتسليم تصديق وما نقل عن امام الحرمين وعن الامام الرازي
وغيرهما من ان التصديق من جنس كلام النفس وكلام النفس غير العلم والارادة لا ينافيه
لان مرادهم ان كلام النفس لا يتعين ان يكون علما او ارادة بل قد يكون احدهما وقد
يكون غيرهما فكلام النفس اعم من العلم والارادة لا عين شيء منهما وليست شرعي بانه اذا
لم يكن الايمان من جنس العلوم والاعتقادات فما معنى تحصيله بالدليل او التقليد وهل يعقل
ان يكون بمثرة النظر والاستدلال غير العلم والاعتقاد الخامس ان اعتبار الاختيار في
نفس التصديق اللغوي وكون الحاصل بلا كسب واختيار ليس بايمان يدل على ان تصديق
الملائكة بما القي اليهم والانبياء عليهم السلام بما اوحي اليهم والصديقين بما سمعوا من
النبي عليه الصلوة والسلام كله مكتسب بالاختيار وان من فعل له هذا المعنى بلا كسب
كمن شاهد المعجزة فوقع في قلبه صدق النبي بلا اختيار بلا مكلف بتحصيل ذلك
اختيارا بل صرح هذا القائل بان العلم بالنبوة الحاصل من المعجزات حدسي ربما يقع
في القلب من غير اختيار ولا ينضم اليه التصديق الاختياري المامور به وكل هذا موضع
تامل انتهى اقول اما كون الثلثة الاول مواضع تامل فلان الظاهر ان تصديق الملائكة
والانبياء عليهم السلام والصديقين ضروري لا اختياري فلو كان الايمان منحصرا في
التصديق الاختياري يلزم ان لا يكون تصديقهم ايمانا شرعيا وهو ظاهر البطلان واما
كون الرابع موضع تامل فلان ذلك الشخص الحاصل له التصديق من المعجزة بل بطريق
الحدس الغير الاختياري كما صرح به ذلك القائل لو كان مكلفا بعد ذلك بتصديق آخر اختياري
لزم تكليف بما لا يطاق اذ لا ينقلب تصديقه الضروري الى الاختياري وهو ظاهر ولا ينضم اليه

اليه تصديق اختياري آخر لاستلزامه اجتماع المثلين لان التصديق المتعلق بمعلوم واحد
شيء حقيقي كما صرح به الشارح في كتبه فلو اجتمع فردان منه في نفس واحدة في زمان
واحد يلزم اجتماع المثلين في محل واحد وهو محال لا يقال ليس التصديق الكسبي هنا
بمعنى المتوقف على النظر بل بمعنى ما يحصل بمباشرة الاسباب اختيارا كالتصديق الحاصل
بالابصار عقيب توجيه الحدقة اختيارا نحو المبصر والحاصل بالسمع عقيب توجيه
السامعة اختيارا نحو المسموع فليس كل ما حصل بطريق الحدس ضروريا بل بعضه كسبي
بهذا المعنى الاعم بناء على ان المعتبر في الحدس انتفاء الحركة الثانية لا انتفاء كلتا الحركتين
فيجوز ان يحصل التصديق من المعجزة بطريق الحدس بعد الحركة الاولى الاختيارية اعني
توجيه الحدقة بالاختيار نحو المعجزة فيكون ذلك التصديق الحاصل بطريق الحدس كسبيا
اختياريا بهذا المعنى وكذا يجوز ان يكون تصديق الصديقين بعد صرف سامعهم اختيارا
لانا نقول نعم لكن الكلام فيمن وقع بصره على المعجزة من غير اختيار ومن وقع سمعه على
كلام النبيين من غير صرف اختياري واليه اشار القائل حيث قال ربما يقع في القلب
من غير اختيار وتلخيص الكلام ان المعتبر في الايمان نوع من التصديق المنطقي الذي هو
اللغوي بعينه وذلك النوع هو التصديق المنطقي المقرون بترك الجحود الباطني والتبري
عن سائر الاديان الباطلة فهو مشروط بالاختيار اما في نفس التصديق كما اذا حصل
بمباشرة الاسباب اختيارا كالنظر وتوجيه الحدقة واما في جعله مقارنا لذلك الترك كما اذا
حصل له ذلك التصديق ضرورة فذلك الشخص بعد ذلك مكلف بجعله مقرونا بذلك الترك
لا بتصديق آخر ليلزم التكليف بما لا يطاق **قوله** وقد عبر عنه اي عن ذلك القيد الآخر
بعضهم بالتسليم والانقياد الاختياريين وجعله ركنا من الايمان لا شرطا خارجا والاقرب
اي اقرب من تفسير التصديق بالتصديق الذي هو احد قسمي العلم مع الاحتياج الى قيد
آخر ومن تفسير القيد الآخر بالتسليم والانقياد ليكون الايمان مجموع التصديق القلبي
والتسليم والانقياد ان يفسر التصديق المأخوذ في مفهوم الايمان بالتسليم الباطني و
الانقياد القلبي الاختياريين المعبر عنهما بكلام النفس اي بتكلمها الاختياري وانما
كان اقرب من التفسير بما هو احد قسمي العلم لانه مغن عن قيد آخر وان كان تفسيرا
مجازيا من باب ذكر العام وارادة الخاص المعين ومن تفسير القيد الآخر بهما مع جعله ركنا
لان ذلك التسليم والانقياد الباطنيين ليسا بركن بل شرط خارج والقائل ان يقول ان
اريد بالتسليم الباطني والانقياد القلبي معنى الاذعان والقبول الاختياريين اي الحاصلين
بمباشرة الاسباب اختيارا فينبه عليه الرابع مما اورد العلامة التفتازاني في الوجه الخامس
اعني لزوم التكليف بما لا يطاق وان اريد معنى الاذعان والقبول مطلقا ولو كانا اضطراريين

اضطراريين فذلك التفسير بعينه تفسير بما هو احد قسمي العلم فلا بد من قيد آخر وان اريد
التصديق المنطقي مع شيء آخر اختياري فقد جعل الشيء الآخر الذي ليس من جنس العلم
ركنا من الايمان حيث فسر التصديق المتحد به بذلك المجموع اللهم الا ان يقال المراد
بالتسليم الباطني والانقياد القلبي هو التصديق المنطقي المقرون بترك الجحود
الباطني على ان يكون التقييد داخلا والقيد خارجا وذلك التصديق كسب اختياري
اما في ذاته واما في جعله مقارنا لذلك الترك الاختياري فلا اشكال فعلى هذا يظهر
وجه قوله وان لم يصب مجزه بوجه لان نسبة الصدق بالاختيار ظاهر في كون الاختيار
في نفس التصديق وقد عرفت ما فيه بل هو اعم من ان يكون في نفس
التصديق ومن ان يكون في جعله مقرونا بذلك الترك كما لا يخفى
ولنختم الكلام بالايمان رجاء لمثله من الملك المنان
والحمد لله على الاتمام انه ولي كل انعام